Die Hauptprobleme

der

Anfangsgeschichte Israels

Von

Lic. Dr. Anton Jirku
Privatdozent an der Universität Kiel

Gütersloh
Druck und Verlag von C. Bertelsmann
1918

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/mainproblemstoea0000licd

Inhaltsverzeichnis.

Seite

I. Die neuen Momente der israelitischen Geschichtsbetrachtung . . 7
II. Die vorsemitischen Urbewohner Palästinas 13
III. Das vorisraelitische semitische Palästina 17
IV. Der Befund der Erzählungen in Gen. 12—48. — Dichtung oder Wahrheit? 25
V. Die Frage nach der Geschichtlichkeit Abrahams (Gen. 14) . . . 35
VI. Israeliten und Hebräer 44
VII. Israels Aufenthalt in Ägypten 47
VIII. Der Auszug aus Ägypten. — Kadesch—Sinai (Horeb) 53
IX. Mose und sein Werk 58
X. Die Einwanderung in Kana'an 74

I. Die neuen Momente in der israelitischen Geschichtsbetrachtung.

In den folgenden Erörterungen soll uns eine Reihe von Problemen beschäftigen, die sich auf die ersten Anfänge Israels, d. h. den Zeitraum, der bis zur Einwanderung in Palästina reicht, beziehen. Es gab freilich eine Zeit — und es ist noch gar nicht so lange her —, daß diese Periode von den ersten Anfängen des Volkes Israel bis zu seiner Einwanderung ins Land Palästina, was den geschichtlichen Tatbestand betrifft, kaum der Erörterung wert erachtet wurde. Der Inhalt der Genesis galt als eine spätere Rekonstruktion aus der israelitischen Königszeit, der Aufenthalt Israels in Ägypten und der Wüstenzug, wie sie uns in den Büchern Exodus und Numeri geschildert werden, wurden als bloße Sagen und Märchen ohne jeden geschichtlichen Wert angesehen, und vornehmlich die Gestalten des Abraham und des Mose wurden in das Gebiet der Fabel und des Mythus verwiesen.

Daß die alttestamentliche Wissenschaft diese Wege ging, wird wohl vornehmlich dem Zusammenwirken zweier Umstände zuzuschreiben sein: einmal der in den theologischen Wissenschaften oft sich findenden Erscheinung, daß neue, an sich richtige und mit einem fruchtbaren Kern ausgestattete Ideen in derartig radikaler und theologisch nichtinteressierter Form vorgetragen wurden, daß allein dadurch weite Kreise in Theologie und Kirche abgestoßen wurden, und, das Kind mit dem Bade ausschüttend, mit ihren Vertretern auch die neuen Ideen ab-

lehnten, wodurch es die Gegenseite um so leichter hatte, als die Bahnbrecher der neuen Ideen gefeiert zu werden. Dazu kam aber noch, daß gegenüber dem alten Inspirationsglauben die Überlieferung des Alten Testamentes mit einer derartigen Skepsis betrachtet und gewertet wurde, daß man heute die Kritik jener Periode, die doch eine objektive und voraussetzungslose sein wollte, nicht recht verstehen kann.

Wir unsererseits sind der Meinung, daß sich die alten positiven Glaubenswahrheiten in jeder Weise mit den wirklichen Errungenschaften der modernen theologischen Wissenschaft vereinigen lassen, daß der so oft betonte Gegensatz zwischen Glauben und Wissen im Grunde nur auf falsche Fragestellungen zurückzuführen ist. Und so werden auch wir die Dinge von neuem so objektiv als möglich einer kritischen Prüfung unterziehen, und uns dann auf Grund derselben ein selbständiges Urteil in allen diesen Fragen bilden, wobei wir uns freilich auch nicht scheuen werden, gelegentlich gegen den Strom einer herrschenden Meinung zu schwimmen.

Es gibt wohl kein Gebiet der israelitischen Geschichte, wo wir im Verlaufe der letzten Jahrzehnte derartig umlernen mußten wie in betreff der Ereignisse, die in die Zeit vor die Einwanderung des Volkes Israel in Kana'an fallen. Zwei Momente sind es vor allem, die der alttestamentlichen Überlieferung über diesen Zeitraum wieder zu größerem Ansehen verhalfen und die Ansichten derer stützen, die diesen Partien des Pentateuchs eine relative Geschichtlichkeit zusprechen, nämlich einmal die literargeschichtliche Betrachtungsweise der alttestamentlichen Schriften, und zweitens die Erschließung des alten Orients durch die Ausgrabungen und sonstige archäologische Funde.

Während durch Jahrzehnte hindurch die übliche Betrachtungsweise des Alten Testamentes eine rein literarische war, und demzufolge der Inhalt einer Urkunde, was ihr Alter

betraf, entsprechend der Zeit ihrer literarischen Abfassung gewertet wurde, brach sich doch allmählich die Überzeugung Bahn, daß Schriften mit jüngerer Entstehungszeit einen weitaus älteren Inhalt haben können und auch wirklich oftmals haben. Dadurch bekamen natürlich die alttestamentlichen Quellen wieder einen ganz anderen und völlig neuen Wert. Man legte nun nicht mehr den Hauptnachdruck auf die Frage: welches ist das Alter der erstmaligen Niederschrift einer auf uns gekommenen Urkunde?, sondern erwog vielmehr die: welcher ist ihr Inhalt, in welche Zeit gehen die in ihr enthaltenen Nachrichten zurück und was sagen sie uns über diese Zeit? Daß damit manches Problem der israelitischen Geschichte in ein neues Licht gerückt wurde, ist nur natürlich. Man vergegenwärtige sich nur, wie gerade dieser Maßstab des literarischen Alters der einzelnen Quellen jahrzehntelang auf unser Bild von der Geschichte Israels von maßgebendem Einflusse war!

Das andere neue treibende Moment bei dieser Neubetrachtung der Dinge waren die Ausgrabungen in Vorderasien. Durch dieselben erweiterte sich immer mehr unsere Kenntnis derjenigen Kulturen und ihrer Träger, mit denen Israel von seinen ersten Anfängen an in steter Berührung war und von denen es, wie wir immer deutlicher erkannten, auch nicht ganz unbeeinflußt blieb. Wir müssen uns hier kurz fassen und erinnern nur, um mit den Entdeckungen auf dem Boden des alten Assyrien und Babylonien zu beginnen,[1]) an die Wiederauffindung des Gesetzbuches des Hammurapi (ca. 2000 v. Chr.), wodurch das mosaische Recht in ein völlig neues Licht gerückt

[1]) Die wichtigsten Texte und bildlichen Darstellungen, die uns die Erschließung des alten Orients für das Verständnis des Alten Testamentes geliefert hat, finden sich in Übersetzung und Reproduktion in dem Werke: Altorientalische Texte und Bilder. Hrsg. von H. Greßmann, I. II. 1909 (von uns abgekürzt zitiert T. u. B. I. bezw. II.).

wurde;[1]) ferner an den epochalen Tontafelfund von El-Amarna in Ägypten, durch den erwiesen wurde, daß die Verkehrs- und Diplomatensprache ganz Vorderasiens bis nach Ägypten hin um 1400 v. Chr. die babylonische Keilschrift war. Der Inhalt dieser Briefe von El-Amarna gab uns ein anschauliches Bild von den Verhältnissen im vorisraelitischen Palästina, zeigte uns vor allem auch, wie stark der babylonische Kultureinfluß von alters her auf dieses Land war;[2]) dazu kamen noch in neuerer Zeit die Keilschrifttexte von Boghazköj, der Stätte der alten Hethiter-hauptstadt-östlich des Halys.[3]) Schließlich wurden für unsere Kenntnis der israelitischen Geschichte von größter Bedeutung die assyrischen Königsinschriften (ca. 1100—600 v. Chr.), in denen, wenn auch in anderem Lichte als im Alten Testamente, direkte Nachrichten über das Volk Israel und einzelne seiner Könige enthalten sind.[4])

Nicht so bedeutungsvoll, aber doch auch nicht zu unterschätzen ist ferner für unser Arbeitsgebiet die ägyptische Literatur. Um nur die wichtigsten Daten herauszugreifen, so nennen wir hier die Erzählung des Sinuche,[5]) die in die Zeit um 2000 v. Chr. gehört und in Palästina spielt; ferner die sog. Palästinaliste des ägyptischen Königs Thutmosis III. (ca. 1500),[6]) und die sog. Israelstele Mernephtas II. (ca. 1200),[7]) auf die wir im folgenden noch ausführlicher zu sprechen kommen werden. Nicht ohne Bedeutung für die israelitische Geschichtsforschung war ferner der Umstand, daß die Kultur der Hethiter

---

[1]) T. u. B. I, 140 ff.

[2]) T. u. B. I, 129 ff. (in Auswahl; daselbst weitere Literatur).

[3]) Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft. 1908.

[4]) T. u. B. I, 108 ff.

[5]) T. u. B. I, 210 ff.

[6]) Vgl. W. M. Müller in „Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft" 1907, 1.

[7]) T. u. B. I, 191 ff.

und der ägäischen Völker in immer weiterem Umfange erforscht und ins Licht der Geschichte gerückt wurde.[1])

Endlich wurde auch in Palästina der Spaten angesetzt, um auf dem Boden des Landes selbst, auf dem sich die Hauptschicksale des Volkes Israel abspielten, die Reste untergegangener Kulturen wieder erstehen zu lassen. Den Anfang machten die Engländer, die das alte Gezer sowie eine Reihe sog. tells in der philistäischen Ebene ausgruben. Unter den Deutschen leitete als erster Ernst Sellin eine Ausgrabung größeren Stiles auf dem Boden Palästinas, indem er in den Jahren 1902—1903 die Reste des alten Ta'anak an das Tageslicht förderte, welcher Grabung später die zu Jericho (1908—1909) sowie die zu Sichem (begonnen 1914) folgten. Der Deutsche Palästinaverein arbeitete in den Jahren 1903—1905 an der Stätte des alten Megiddo. Vielversprechend sind auch die Ergebnisse der amerikanischen Expedition in Samarien (1909—1910), die aber bis auf wenige Einzelheiten leider noch nicht bekannt sind.[2])

Diese Erweiterung unseres Gesichtskreises in historischer und ethnographischer Hinsicht erzeugte, wie wir schon erwähnten, gegenüber der herrschenden kritischen Richtung eine Gegenbewegung, die sich nicht nur auf die positiven Kreise beschränkte und die in der Erkenntnis gipfelte, daß wir unsere Auffassung von den alttestamentlichen Quellen und ihrem historischen Werte, gerade was die älteste Zeit betrifft, einer neuerlichen Prüfung unterziehen müssen. So erscheinen uns nun, gestützt auf dies neue gewonnene Material, viele Berichte des Pentateuchs in einem neuen, glaubwürdigeren Lichte, und wir

---

[1]) Vgl. Ed. Meyer, Geschichte des Altertums I, 2[3] 648 ff. Lichtenberg, Einflüsse der ägäischen Kultur auf Ägypten und Palästina, 1911.

[2]) Vgl. über diese Ausgrabungen die zusammenfassende Übersicht bei Kittel, Geschichte des Volkes Israel I[2], 106 ff., wo auch weitere Literatur zu finden ist.

sehen, daß viele, bislang angezweifelte Angaben dieser Quellen gut zu den Tatsachen passen, die uns der neuerschlossene alte Orient erkennen läßt. Diese Fragen sollen uns im folgenden beschäftigen. Naturgemäß können wir an diesem Orte und entsprechend der uns gestellten Aufgabe nicht das ganze große Gebiet der ältesten Geschichte Israels durchwandern, sondern müssen uns hier damit begnügen, die einzelnen Hauptprobleme herauszugreifen, und dabei vor allem die Fragen zu erörtern, auf die gerade durch die Forschungen der letzten Jahrzehnte neues Licht gefallen ist. Daß eine derartige Behandlung des Stoffes stark apologetischen Charakter tragen wird und muß, ist selbstverständlich; dies wird hier nur deshalb ausdrücklich betont, da es weite Kreise innerhalb der protestantischen Theologie heute lieben, ihren Fachkollegen die bloße „Apologetik" zum Vorwurfe zu machen, statt sich ihr Urteil nach den Mitteln dieser Apologetik zu bilden; wozu ja noch kommt, daß keine Geisteswissenschaft ohne eine gewisse Apologetik arbeiten kann.

Nicht unerwähnt soll es ferner bleiben, daß wir die verschiedenen Ansichten der einzelnen Forscher in der Regel nicht mit Angabe ihrer Namen und Werke werden vortragen können, da dies in den Rahmen unserer Erörterungen nicht passen würde. Für Leser, die sich über diese Fragen eingehender unterrichten wollen, wird am Schluß ein Verzeichnis über die wichtigste einschlägige Literatur angefügt werden.

II. Die vorsemitischen Urbewohner Palästinas.

Daß das spätere Israel in alter Zeit aus dem Ostjordanlande über den Jordan nach Palästina eingewandert sei, ist nicht nur ein Gemeingut der alttestamentlichen Überlieferung, sondern auch ein solches der alttestamentlichen Geschichtsforschung, wenn bei diesem Urteile auch noch die Frage offen bleiben muß, ob nicht ein Teil der Stämme Israels nicht nach Ägypten zog, sondern dauernd in Palästina blieb und sich erst später mit den übrigen einwandernden Volksgenossen vereinigte (vgl. unten!). Bei diesem Sachverhalte ist es für uns natürlich überaus wertvoll zu wissen, einmal, wie sich diese Einwanderung des Volkes gestaltet hat und wie die Besitzergreifung des Landes vor sich ging; ferner uns ein Bild von den kulturellen und ethnographischen Zuständen zu machen, in denen sich das Land Palästina befand, als Israel in dasselbe einwanderte. Nun sind wir gerade über die Frage, was die unmittelbaren Vorgänger Israels betrifft, durch die altorientalische Geschichtsforschung der neueren Zeit recht gut unterrichtet, wie wir weiter unten sehen werden. Es fragt sich aber, ob wir nicht über die unmittelbar vor Israel liegende Völkerschicht noch hinaufgehen können. Darauf gibt uns nun die archäologische Forschung eine recht deutliche und dankenswerte Antwort, die ihrerseits gerade in dieser Frage den neueren Ausgrabungen auf dem Boden Palästinas viel zu danken hat. Es läßt sich nämlich feststellen, daß in der sog. jüngeren Steinzeit (bis 3000 v. Chr.) Palästina von einer Bevölkerung bewohnt war,

die in Höhlen wohnte und ihre Toten verbrannte. Und man wird wohl nicht fehlgehen, wenn man mit dieser Völkerschicht jene eigenartigen megalithischen Denkmäler in Verbindung bringt, die sich auch in den Küstenländern der Ost- und Nordsee wie des Indischen Ozeans, an den Gestaden Frankreichs und Spaniens finden, und die wir nach dem Bretonischen Menhir (hebr. Mazzebâ), Kromlech (hebr. Gilgal) und Dolmen benennen.

Ist uns nun über diese Urbevölkerung Palästinas im Alten Testamente selbst keine Nachricht mehr erhalten? Wir glauben diese Frage bejahen zu können. Wir besitzen nämlich im 2. und 3. Kapitel des Deuteronomiums, eingeschoben in eine lehrhafte Darstellung der ältesten Geschichte Israels, eine Reihe interessanter archäologischer Notizen, sicher sekundären Ursprungs, wie Stil und Inhalt deutlich erkennen lassen, was aber natürlich über das Alter ihres Inhaltes nichts sagt.[1]) Diese berichten uns über eine Reihe urzeitlicher Völker, die vor den semitischen Bewohnern des Landes, mit denen Israel zu kämpfen hatte, das Land besessen haben sollen und von denen Israel noch Reste vorfand. Diese Völker heißen nach den genannten Stellen Rephaim (von anderen Bewohnern Palästinas Zamzumim, Emim und ʿAnakim genannt), ʿAwwim und Chorim. Diese Völker — sie werden auch noch an anderen alttestamentlichen Stellen als an den genannten des Deuteronomiums erwähnt — wurden nun lange Zeit in das Reich der Fabel verwiesen, da man ihre Namen für Gebilde der Phantasie hielt und dieselben auch aus dem hebräischen Sprachschatze erklären zu können meinte. Da Rephaim an einigen Stellen des Alten Testamentes auch die Bezeichnung für „Totengeister, Bewohner der Unterwelt" ist, dachte man zur Deutung

[1]) Deut. 2, 10—12. 20—23; 3, 11.

dieſes Wortes an hebr. râfê: ‚ſchlaff', d. h. „die Schlaffen". Bei ʿAnaḳim dachte man an eine Bedeutung wie „die Langgeſtreckten", die Emim brachte man mit hebr. êmâ: ‚Schrecken' in Verbindung, die Chorim mit hebr. chor: ‚Höhle', demnach die ‚Höhlenbewohner' uſw. Dieſe Etymologien erinnern nun von vornherein ſtark an das, was uns auf dieſem Gebiete im Alten Teſtamente ſelbſt geboten wird, wenn dort Babel von bâlal: ‚verwirren', und Abraham von ʾâb hamôn: ‚Vater einer Menge' abgeleitet wird. Das ganze Gebäude dieſer etymologiſierenden Hypotheſen brach aber in ſich ſelbſt zuſammen durch einen Fund, den wir den ägyptiſchen Inſchriften verdanken. Da fand man nämlich, daß im ſüdlichen Paläſtina, wo die altteſtamentlichen Quellen die Chorim wohnen laſſen, ein Volk namens Charu ſaß, das natürlich mit den bibliſchen Chorim identiſch ſein wird. Iſt aber dadurch der Nachweis erbracht, daß die bibliſchen Chorim keine „Höhlenbewohner" ſind, ſondern ein geſchichtliches Volk dieſes Namens, das wahrſcheinlich auch den Charri der Boghazköj-Texte gleichzuſetzen ſein wird, dann beſteht unſeres Erachtens kein genügender Grund mehr, ja auch keine Berechtigung, die Geſchichtlichkeit auch der anderen als Urbewohner Paläſtinas genannten Völker anzuzweifeln, wenn ſich dafür keinerlei weitere Beweisgründe anführen laſſen. Denn was für die Chorim als erwieſen gilt, darf ohne weitere Beweiſe für die Rephaim, ʿAnaḳim uſw. nicht abgelehnt werden.

Nun meinte man gerade bei den Rephaim einen wirklichen Grund gegen deren Geſchichtlichkeit darin gefunden zu haben, daß man auf die gleichlautende Benennung Rephaim für „Bewohner der Unterwelt" hinwies,[1]) und daraus die wie ſelbſtverſtändliche Folgerung ableitete, die Bezeichnung Rephaim in

[1]) Auch in phöniziſchen Inſchriften findet ſich der Name Rephaim in dieſer Bedeutung (vgl. Lidzbarski, Nordſemit. Epigraphik 370).

der Bedeutung „Bewohner der Unterwelt" sei das frühere, und erst aus diesem Begriffe habe man den eines „Urvolkes Palästinas" geschaffen. Wir meinen nun unsererseits, daß die umgekehrte Entwicklung die wahrscheinlichere ist; daß nämlich leicht aus einem verschollenen Volke, das vor den Augen der Mitwelt nicht mehr existiert, „Bewohner der Unterwelt" werden können, schwerlich aber umgekehrt. Und für die Geschichtlichkeit der Rephaim spricht überdies, daß es nach den alttestamentlichen Quellen (Jos. 15, 8; 18, 16; 2. Sam. 5, 18. 22 u. ö.) südlich von Jerusalem eine ‚Ebene Rephaim' gab. An Ortsbezeichnungen bleiben nun wohl die Namen untergegangener Völker haften — es ließen sich dafür viele Beispiele anführen —, während man hingegen im Volke Dinge über der Erde nicht nach solchen unter der Erde benennt.[1]) Zumindest hätte man auf Grund des alttestamentlichen Befundes die Frage nach der Geschichtlichkeit aller dieser genannten Völker unentschieden sein lassen müssen. Die Auffindung der Charu in den ägyptischen Inschriften hat aber zugunsten derer entschieden, die in den Angaben des Alten Testamentes über diese vorsemitischen Urbewohner Palästinas richtige, historisch verwertbare Angaben sehen.

[1]) Man beachte auch, daß z. B. Gen. 15, 20 die Rephaim unter Völkern aufgezählt werden, an deren Geschichtlichkeit niemand zweifelt.

III. Das vorisraelitische semitische Palästina.

Inwieweit diese ebenerwähnten Urbewohner Palästinas auf Israel von irgendeinem Einflusse waren, entzieht sich bei dem heutigen Stande der Wissenschaft unserem Urteile. Wir werden uns in dieser Frage eher ablehnend verhalten müssen, da jene Urbewohner des Landes zu der Zeit, als Israel einwanderte, schon längst von einer anderen Völkerschicht und Rasse überflutet worden waren, nämlich der semitischen. Unter welchen Umständen und wann die Semiten nach ihren späteren Wohnsitzen vordrangen und woher sie kamen, war lange Zeit ein Rätsel. Allmählich erst lüfteten sich die diese Entwicklungen bedeckenden Schleier, und man nimmt heute allgemein entsprechend der Hypothese des verstorbenen Assyriologen H. Winkler[1]) an, daß die semitischen Völker sich in vier großen Schichten, vielleicht aus Arabien kommend, über Vorderasien ergossen, so daß wir demzufolge vier semitische Wanderungen zu unterscheiden hätten:

1. die babylonisch-semitische Wanderung (ca. 3500 v. Chr.)
2. die kanaʿanäische „ (ca. 2500 „ „)
3. die aramäische „ (ca. 1500 „ „)
4. die arabische „ (ca. 900 „ „).

Die angegebenen Zahlen sind natürlich nur ungefähre Grenzen, da die einzelnen Völkerverschiebungen wohl ineinander übergegangen sein werden; die eine wird noch nicht abgeschlossen gewesen sein, während die andere schon begann.

[1]) Vgl. Die Keilinschriften und das Alte Testament. 3. Aufl. 1903. S. 11 ff.

Diejenigen semitischen Völker und Stämme nun, die dem vorisraelitischen Palästina sein Gepräge gegeben haben, gehören der sog. 2. (kana'anäischen) Wanderung an. Bis vor wenigen Jahrzehnten waren wir über diese vorisraelitischen Semiten Palästinas nur durch Rückschlüsse aus dem Alten Testamente sowie aus vereinzelten Angaben der — bedeutend jüngeren — phönizischen Inschriften unterrichtet. Daß sich aus diesen Daten ein nur einigermaßen klares Bild nicht ergeben konnte, versteht sich von selbst. Die Sachlage wurde aber durch die Ausgrabungen in Palästina, vereinzelte Nachrichten der ägyptischen Inschriften sowie vor allem durch den Tontafelfund von El-Amarna eine völlig andere. Welch tiefe Einblicke gewähren uns die palästinensischen Ausgrabungen in das private und religiöse Leben dieser vorisraelitischen Semiten! Die Burgen und Wohnhäuser derselben wurden bloßgelegt, zahlreiche Gräberfelder gefunden, dazu Waffen, Schmuckstücke sowie Gegenstände des täglichen Gebrauches. Wir wissen nunmehr, um nur einiges herauszugreifen, wie die schon aus dem Alten Testamente bekannte Astarte aussieht, und daß das Menschenopfer, das uns im Alten Testamente nur noch in Spuren entgegentritt, eine im vorisraelitischen Palästina weitverbreitete Sitte war. Da durch die Ausgrabungen z. B. eine Reihe kana'anäischer Opferstätten bloßgelegt wurden, können wir uns nunmehr im Verein mit den alttestamentlichen Angaben ein deutliches Bild von den biblischen bâmôt machen. Den Mittelpunkt einer solchen bâmâ bilden ein Altar und eine Reihe von Mazzeben, wozu noch unterirdische Opferstätten, heilige Pfähle und anderes mehr kommen.

Bevor uns aber die palästinensischen Ausgrabungen alle diese Aufschlüsse gewährten, waren uns ganz eigenartige Dokumente aus dieser Zeit in den bekannten Briefen von El-Amarna zuteil geworden. Diese sind Schreiben in babylonischer

Keilschrift, die von vorderasiatischen Königen sowie von den Stadtkönigen Syriens und Palästinas an die ägyptischen Könige Amenophis III. und IV. (ca. 1400 v. Chr.) geschrieben worden waren und die im Jahre 1887 in der ägyptischen Ortschaft El-Amarna in der Zahl von ca. 300 gefunden wurden. Dieser Fund zeigte uns einmal, daß um 1400 v. Chr. die Verkehrs- und Diplomatensprache ganz Vorderasiens die babylonische Keilschrift war. Diese Erkenntnis war mit eine der größten Überraschungen der altorientalischen Geschichtsforschung der letzten Jahrzehnte. An diese Tontafeln von El-Amarna reihen sich die später von Sellin zu Ta'anak in der Ebene Jesre'el gefundenen Keilschriftbriefe an, die derselben Zeit angehören und die vor allem dadurch bedeutsam sind, als sie uns zeigen, daß die Verkehrssprache auch der palästinensischen Kleinfürsten untereinander die babylonische Keilschrift war. Daß mit dieser babylonischen Schrift und Sprache sich auch ein reiches Maß babylonischer Kultur und babylonischen Geisteslebens über Palästina ergoß, braucht gar nicht erst betont zu werden. Und wenn sich unter den Tontafeln von El-Amarna zwei babylonische Mythen befinden, so zeigt uns dies, auf welchem Wege sich Israel die Stoffe, die uns in der Urgeschichte (Gen. 1—11) sowie auch sonst noch im Alten Testamente begegnen, angeeignet haben wird; wohl so, daß es dieselben schon bei seiner Einwanderung im kana'anäischen Palästina vorfand. Daß dieser babylonische Einfluß in Palästina schon älteren Datums sein wird, zeigt das von Sellin zu Ta'anak gefundene Siegel des Atanach-ili, dessen babylonische Schriftzeichen in das Jahr 2000 v. Chr. weisen, und auf dem sich der Besitzer des Siegels als einen „Diener des Nergal", also einer babylonischen Gottheit bezeichnet. Auch das Bild des politischen Lebens, das sich uns aus diesen Keilschriftdokumenten ergibt, ist ein überaus anschauliches und lehrreiches. Das Land zerfällt in eine ganze Menge kleiner

Stadtkönigtümer, die nominell alle dem Könige von Ägypten untertan sind. Allein die ägyptische Macht ist gerade in dieser Zeit im Schwinden, und so verstehen wir es, daß die immer wiederkehrenden Klagen der palästinensischen Vasallen, die den König von Ägypten um Hilfe gegen die Chabiru, von der Wüste vordringende Stämme anrufen, ungehört verhallen. Daß dies ebenerwähnte politische Bild Palästinas — eine Reihe von Stadtkönigtümern, die sich in den Besitz des Landes teilen — nicht nur für die Zeit der Tafeln von El-Amarna (ca. 1400 v. Chr.) paßt, sondern auch für ältere Zeiten angenommen werden kann, lehrt uns die um 2000 v. Chr. spielende ägyptische Erzählung des Sinuche.[1]) Hier schildert, vielfach im Gewande des Märchens, ein Ägypter seine Flucht nach Palästina und berichtet bei dieser Gelegenheit, daß auch schon damals das Land von einer Anzahl kleiner Fürsten beherrscht wurde. Und daß man sich auch schon in so früher Zeit wie dann ein halbes Jahrtausend später im Verkehre zwischen Vorderasien und Ägypten der babylonischen Keilschrift bediente, scheint aus der Erwähnung von Boten des Pharao aus einem ägyptischen Texte dieser Zeit hervorzugehen, die „Ziegel" von und nach Asien bringen (vgl. Knudtzon, El-Amarna II, S. 1009; vgl. dazu auch das obenerwähnte Siegel des Atanach-ili). Und das gleiche geschichtliche Bild, wie wir es für die Zeit von 2000 und 1500 v. Chr. entwerfen konnten, tritt uns in späterer Zeit in dem Berichte des Josua-Buches über die Eroberung Palästinas wieder entgegen; auch eine schöne Erhärtung der relativen Glaubwürdigkeit der alttestamentlichen Geschichtsquellen.

Es ist hier nicht der Ort, in extenso alle die vielen Anregungen und Förderungen aufzuzählen, die die alttestamentliche Wissenschaft dem Tontafelfunde von El-Amarna zu ver-

[1]) Vgl. S. 10.

danken hat; verschiedenes werden wir ja auch noch in den folgenden Kapiteln erwähnen können. Nur auf zwei Punkte sei hier hingewiesen, da diese gerade für unser Verständnis der alttestamentlichen Religion von besonderer Bedeutung zu sein scheinen.

Im Alten Testamente wird die Gottheit bekanntlich überaus oft mit einem Worte bezeichnet, das seiner grammatischen Form nach eigentlich ein Plural ist, nämlich 'elohim. Dieses Wort bedeutet an einer Reihe von Stellen „Götter", meistens wird aber mit diesem Wort Jahve, der eine Gott Israels, gemeint. Welche Hypothesen wurden nun schon mit dieser rätselhaften Bezeichnung verbunden! Bis in die jüngste Zeit wurde zu ihrer Deutung als die geläufigste Theorie die verfochten, in dieser Bezeichnung 'elohim stecke der Rest eines einstmaligen Polytheismus innerhalb der israelitischen Religion. Nun wird aber in den einleitenden Worten dieser Briefe von El-Amarna der König von Ägypten von dem jeweiligen Schreiber unter anderem mit „ilânîa, meine Götter" (!) angeredet. („Mein Gott" müßte lauten „ilîa".) Wie kommen die verschiedenen Absender dieser Briefe dazu, den König von Ägypten so zu bezeichnen? Liegt hier nicht ein analoger Fall vor wie im Alten Testament, wo ebenfalls ein göttliches Wesen mit dem Plural „'elohim, Götter" umschrieben wird? Diese interessante Parallele blieb aber nicht die einzige. Eine noch dankenswertere, die uns der Lösung des Problems bedeutend näher bringt, lieferten uns die schon erwähnten Keilschrifttexte von Boghazköj. Hier wird nämlich mehrfach vor einen Gottesnamen als Gottesdeterminativ nicht das Wort „ilu, Gott", wie sonst in den Keilinschriften, sondern der Plural „ilâni, Götter" gesetzt; man apostrophierte mithin einen Gott mit der Bezeichnung Götter, ebenso wie man im Alten Testamente den einen Gott Jahve „'elohim, Götter" nennt. Da-

durch scheint sich das an das Wort 'elohim sich knüpfende Rätsel wenigstens teilweise zu lösen. Es wird ein bestimmter religiöser Sprachgebrauch gewesen sein, der eine Gottheit mit dem Worte „Götter" apostrophierte, wohl zum Zeichen der großen Verehrung. Woher dieser Sprachgebrauch letztlich stammt, können wir vorderhand nicht sagen, sondern müssen uns mit seiner Feststellung begnügen. Jedenfalls war er, wie die oben angegebenen Daten beweisen, im vorisraelitischen Palästina bekannt, und da wir ihn aus dem Hebräischen nicht leicht deuten können, werden wir wohl annehmen dürfen, daß ihn das einwandernde Israel von den Kana'anäern übernommen haben wird.

Der zweite Punkt, auf den wir noch hinweisen wollten, betrifft die Frage der religiösen Dichtung in Israel. Daß auch die Babylonier und Ägypter Psalmen von starkem religiösen Schwunge besaßen, ist eine längst bekannte Tatsache. Und so wertvoll uns diese Parallelen auch in mancher Hinsicht für das Verständnis der biblischen Psalmen waren, so verloren sie dennoch dadurch viel an Wert, daß wir noch nicht mit einiger Sicherheit die Fäden nachweisen konnten, die von ihnen zu Israel führen könnten. Nun wurde schon vor einer Reihe von Jahren von H. Winckler[1]) und neuerdings — scheinbar ohne Kenntnis dieser Priorität H. Winclers — von O. Weber[2]) und F. Böhl[3]) darauf hingewiesen, daß uns eine vierte Gattung altorientalischer Psalmen in den Briefen von El-Amarna erhalten geblieben ist. Die Schreiber dieser Briefe, die kana'anäischen Stadtkönige Syriens und Palästinas verfallen nämlich oft plötzlich, während sie über die trivialsten Dinge schreiben, in einen eigenartigen poetischen Stil, und bei näherem Zusehen erkennt man deutlich, daß es sich bei diesen Stellen um Bruchstücke kana'anäischer

[1]) Geschichte Israels 1895. I, S. 123.
[2]) Bei Knudtzon, El-Amarna, S. 1323.
[3]) Theol. Lit.-Bl. 1914, H. 15.

Psalmen handelt, die der Schreiber in seinen Brief einflicht und die offenkundige Anklänge an hebräische Psalmen zeigen. Ein Beispiel möge dies veranschaulichen. In einem der El-Amarna-Briefe schreibt der Absender an den König von Ägypten betreffend seine Karawanen. Mitten in dem Schreiben sagt er plötzlich zu dem Könige:

„Wenn wir hinaufsteigen zum Himmel,
Wenn wir hinabsteigen zur Erde,
So ist unser Haupt in deinen Händen."

Damit vergleiche man nun Ps. 139, 8:

„Stiege ich zum Himmel empor, so bist du dort,
Machte ich die Unterwelt zu meinem Lager, du bist da!"

Derartige Parallelen gibt es mehrere. Dieselben legen uns aber die Frage nahe, ob das einwandernde Israel, wenn sich bei den eingesessenen Kana'anäern derartige Erzeugnisse der religiösen Lyrik fanden, nicht leicht in dieser Hinsicht beeinflußt worden sein konnte. Das Originelle bei Israel wird freilich immer bleiben, welchen Gottesgedanken es mit diesen altorientalischen Formen verband, welchen religiösen Inhalt es den vielleicht entlehnten Worten gab, was man ja auch bei einem Vergleiche israelitischer mit babylonischen und ägyptischen Psalmen erkennen kann. Hierin liegen die scharf gezeichneten Grenzen für die sog. religionsgeschichtliche Methode, die leider nicht immer genügend beachtet werden.

Dieses in großen Zügen gezeichnete Bild des vorisraelitischen Palästina zeigt uns die ganze Größe dieses Problems, das in den beiden Fragestellungen gipfelt: wie war das Land und seine Kultur beschaffen, in das Israel einwanderte, und auf welchem Wege und inwieweit wurde Israel von dieser Kultur beeinflußt? Die Wichtigkeit dieser Fragestellungen für unsere Betrachtung der israelitischen Geschichte wird niemand leugnen wollen, und wohl auch ebensowenig, welche Bedeutung für

diese Probleme die neusten Forschungen in Vorderasien gewonnen haben, wie viel wir diesbezüglich den Ausgrabungen wie auch der neuerschlossenen assyrisch-babylonischen und ägyptischen Literatur zu danken haben. Damit verbindet sich auch die Hoffnung, daß durch weitere neue Forschungen auf ein noch reichlich dunkles Gebiet neues Licht fallen möge. Hierin liegt überhaupt eine große Aufgabe der deutschen altteſtamentlichen Wissenschaft in der Zukunft. Die bisherigen Ergebnisse der auf dem Boden Palästinas geleisteten Arbeit berechtigen uns ja zu den schönsten Hoffnungen, und gerade die enggeknüpften Bande, die uns künftighin mit der Türkei verbinden werden, könnten den deutschen Forschern ihre Tätigkeit auf dem Boden Palästinas bedeutend erleichtern.

IV. Der Befund der Erzählungen in Gen. 12—48. — Dichtung oder Wahrheit?

Eine vielumstrittene Frage der ältesten Geschichte Israels ist die nach der Wertung der auf uns gekommenen Berichte über die sog. Väter in Gen. 12—48. Es war durch die Auffassung, die man von der Bibel und ihrer Überlieferung überhaupt hatte wie selbstverständlich, daß man durch Jahrhunderte alles in diesen Kapiteln über die ältesten Schicksale des Volkes Israel Berichtete als bare Münze nahm, bis schließlich mit dem Aufkommen der modernen theologischen Wissenschaft auch diese Nachrichten immer stärkeren Zweifeln begegneten, bis schließlich alles dort Erzählte gerade in neuster Zeit als völlig unhistorisch sowie als bloße Sage und als eine Rekonstruktion aus der israelitischen Königszeit gewertet wurde. Allein gerade in den letzten Jahren macht sich gegen diese eine Zeitlang herrschende Meinung eine starke Gegenströmung bemerkbar, die übrigens auch niemals völlig erloschen war. Mit den stärksten Grund für dieselbe bildete unsere immer mehr wachsende Erkenntnis vom Gange der altorientalischen Geschichte, also des Hintergrundes, auf dem sich das Leben des damaligen Israel abgespielt haben mußte. Da sehen wir nämlich, daß vieles in der Genesis Berichtete vorzüglich zu diesen unseren neuen Erkenntnissen stimmt, und daß die herrschende Ansicht auch über diese Quellen einer Revision unterzogen werden muß. Dabei ist nun freilich eine Rückkehr zu dem alten, vorkritischen Standpunkte ausgeschlossen, was hier

ausdrücklich betont werden mag. Die vielen legendarischen Züge in Gen. 12—48 lassen sich nicht leugnen und brauchen auch nicht geleugnet zu werden. Wir werden uns vielmehr, was jene genannten Abschnitte der Genesis betrifft, der Ansicht anschließen, die gewissermaßen eine Synthese der bisher vorgebrachten Meinungen darstellt, indem wir in den Erzählungen von den sog. Vätern Sagen mit richtigen historischen Erinnerungen sehen; d. h. die Erzähler dieser Berichte waren sich wohl bewußt, keine in allen Einzelzügen historische Berichte niederzuschreiben, wohl aber bewahrten sie richtige geschichtliche Erinnerungen an die Personen und Zeiten, von denen sie Kunde geben wollten, und verwandten diese auch bei ihren uns erhaltenen Schilderungen. Unsere Aufgabe soll es nun sein, im folgenden in Kürze diesen Widerstreit der Meinungen durch das Herausgreifen der wichtigsten Fragen mit allen Gründen, die ein Für oder Wider nahe legen, zu schildern, und wir werden zu zeigen haben, daß wir diese Berichte der Genesis weder als reine Dichtung noch als lautere Wahrheit ansehen dürfen, sondern uns vielmehr mit der Formel: Dichtung und Wahrheit werden abzufinden haben.

Die Gründe, die gegen die Geschichtlichkeit der sog. Väter selbst vorgebracht wurden, sind vornehmlich folgende:

1. Einmal wurde die Ansicht vertreten, die sog. Väter seien nichts anderes als Personifikationen von Stämmen; mithin handle es sich, wenn von Abraham oder Jakob die Rede sei, nicht um Einzelpersonen, sondern um ganze Völker, und dadurch verlören alle diese angeblichen Personen ihren geschichtlichen Wert. Nun läßt es sich allerdings nicht leugnen, daß in den Erzählungen der Genesis dieses angedeutete Schema vielfach angewendet wird, indem man ganze Völker in der Gestalt von Einzelpersonen handelnd einführt. Dasselbe tritt uns unzweifelhaft entgegen in der Völkertafel Gen. 10, wenn

dort z. B. V. 22 Elam, Assur und Aram als „Söhne" Sems bezeichnet werden. Wir finden es ferner wieder Gen. 29 und 30, wo die aus der späteren Geschichte bekannten Stämme Israels als „Kinder" von Jakobs beiden „Frauen" und „Nebenfrauen" auftreten, wo es sich aber insgesamt nur um ganze Völker handeln kann. Demgegenüber ist aber wiederum die Folgerung völlig verkehrt und doktrinär, daß in den Erzählungen der Genesis nun immer, wenn eine Einzelperson handelnd eingeführt oder erwähnt wird, in Wirklichkeit ein ganzes Volk gemeint sei, und wenn man auf diese Folgerung hin den geschichtlichen Wert von Gen. 12—48 bemißt. Wir haben hier ein Beispiel dafür, wie verwirrend die Anwendung des Schema F in der Wissenschaft wirken kann. Denn Gen. 36, 31 ff., wo die Könige der Edomiter aufgezählt werden, „bevor ein König der Israeliten herrschte", kann doch nur von Einzelpersonen die Rede sein, und keinesfalls von Völkern; das gleiche gilt von der Stelle Gen. 21, 22 ff., wo von Abimelech, dem Fürsten von Gerar und seinem Feldhauptmann Pichol die Rede ist; auch Gen. 32 denkt der Erzähler, bei der Schilderung von Jakobs Traum in Bethel, sicher nur an eine Einzelperson. Halten wir uns dies vor Augen, so sehen wir vorerst, daß sich keine Stelle in der Genesis nachweisen läßt, an der Abraham als Personifikation eines Volkes aufgefaßt werden könnte und müßte; das gleiche gilt ferner von Isaak. (Am. 7, 9. 16 wird der Name dichterisch verwertet im parallelismus membrorum!) Die Verfechter dieser Personifikationstheorie mögen uns doch, wie schon richtig eingewendet wurde, zeigen, wo die Völker Abraham, Isaak und Esau geblieben sind, deren heroes eponymoi diese gleichnamigen Einzelpersonen sein sollten! Wir wissen nun vielmehr, daß uns der Name Abraham (Abram) als Personenname in der Form Abiram nochmals im Alten Testamente und als Abirâmu in den babylonischen Keil-

inschriften begegnet. Und was Jakob betrifft, so wird dieser Name wohl als Volksbezeichnung gebraucht, sicher aber auch als Personenbenennung (vgl. Gen. 32). Und auch dieser Name findet sich als Personenname in der Form Jakub-ilu in den babylonischen Keilinschriften. Nun wendet man gerade in diesem Falle ein, daß sich doch niemals ein ganzes Volk Jakob auf eine Person Jakob werde zurückführen lassen. Dieser Einwand rechnet aber nicht mit den speziellen Verhältnissen des Orients. Noch heute kann ein sogenannter „Stamm" aus einer ganz geringen Zahl von Menschen bestehen. Und das Alte Testament selbst bestätigt uns dies für die damalige Zeit; denn Gen. 46, 27 lesen wir, daß die Zahl der nach Ägypten auswandernden Israeliten nur 70 Seelen betragen habe. Wenn man dazu bedenkt, daß nach der biblischen Überlieferung selbst (vgl. Gen. 14, 14; 32, 8) die sog. Väter einen großen Troß von Sklaven bei sich hatten, so kann man sich leicht vorstellen, wie aus einer derartig kleinen „Familie" allmählich ein „Stamm" werden konnte, der den Namen des Familienvaters erhielt. Man darf sich bei der Erörterung derartiger Fragen vor allem nicht die Verhältnisse und äußeren Umstände, in denen sich die ersten Ahnen des späteren Israel befanden, zu großartig vorstellen; dieselben stellten nichts anderes dar als kleine Sippen unter Hunderten ebenso kleiner.

2. Eine andere Gruppe von Forschern sieht in den sog. Vätern der Genesis nichts anderes als den Reflex früherer Göttergestalten; einstmals höhere Wesen, seien sie dann zu Heroen verblaßt. Gleich von Abraham und Sarah wird dies behauptet. Weil Abraham im Haine Mamre weilt (Gen. 13, 18; 18, 1 ff.), deshalb soll er ursprünglich das Numen dieses Haines gewesen sein. Und weil Sarah in der Höhle Makpela begraben wird (Gen. 23), war sie eine ehemals dort hausende Höhlengottheit. Abgesehen davon, daß gerade hier eine der-

artige Theorie völlig aus der Luft gegriffen ist und in dem alttestamentlichen Texte auch nicht die geringste Stütze findet, wurde gegen dieselbe schon richtig geltend gemacht, daß diese beiden Gottheiten dann doch entsprechend analoger Fälle Mamre und Makpela heißen müßten. Man suchte diese Hypothese noch weiter dadurch zu stützen, daß man eine Verbindung zwischen Abraham und dem nabatäischen Gotte Dusares (nabatäisch Dhu-Scharâ = Herr des [Gebirges] Scharâ) herzustellen suchte, die sich aber in keiner Weise aufrecht erhalten läßt. Scharâ soll die biblische Sarah sein, und dementsprechend sei Abraham dem Dusares gleichzusetzen. (Herr der Scharâ [Sarah] = Abraham!) Allein Scharâ ist der Name eines Gebirges südlich von Palästina, und wie man eine Gottheit „Baʿal-Peʿor = Herr des (Berges) Peʿor" kannte (vgl. Nu. 25, 3), ebenso nannte man eine Gottheit Dhu-Scharâ (Dusares) = Herr des (Gebirges) Scharâ; und man fragt sich vergeblich, trotz der bei Lidzbarski, Ephemeris I, 333 sich findenden nabatäischen Inschrift,[1]) wie Abraham und Sarah auch nur mit einiger Wahrscheinlichkeit mit diesem Dusares in Verbindung gebracht werden könnten. Ein weiteres Moment, das gegen die Theorie von einer ehemaligen Göttlichkeit Abrahams spricht, ist folgendes. Auf der aus dem Jahre 1000 v. Chr. stammenden Palästinaliste des ägyptischen Königs Scheschonk I. wird als eine Lokalität Palästinas auch ein „Feld Abrahams" genannt, ohne daß der Name Abraham das sonst im Ägyptischen bei Göttern gebräuchliche Gottesdeterminativ hat, woraus sich ergibt, daß auch der betreffende ägyptische Schreiber in diesem Abraham keinen Gott sah. Es fehlt demnach, was vorerst Abraham betrifft, auch nur die Spur eines Beweises, daß er ursprünglich eine Gottheit gewesen sein könnte.

[1]) Es ist hier die Rede von Dhû-Scharâ und den „übrigen" Göttern; in dem Worte „übrigen" suchte man den Namen Sarah.

Auch Isaak soll ehemals eine Gottheit gewesen sein, und zwar auf Grund zweier Stellen, die sich Gen. 31, 42. 53 finden, wo Jakob bei dem „pachad Jischâḳ = dem Schrecken Isaaks" einen Schwur leistet. Nun kann aber, was gleich vorausgeschickt werden möge, der betreffende hebräische Ausdruck übersetzt werden: „Der Schrecken, den Isaak bereitet" oder „der Schrecken, den Isaak empfindet". Und unseres Erachtens sagt der alttestamentliche Text in völlig unzweideutiger Weise, daß die zweite angeführte Übersetzung an diesen Stellen die einzig mögliche ist. Einmal steht „Schrecken Isaaks" in Parallele zu „Gott Abrahams" und das andere Mal heißt es sogar noch: „Und Jakob schwur bei dem Schrecken seines Vaters Isaak". Dieser Text ist auch durch die Versionen bezeugt, so daß man sich nicht, wie es schon geschehen ist, über das Wort „Vater" vor Isaak hinwegsetzen darf. Wir sehen demnach auch hier, daß diese ganze Hypothese von der ehemaligen „Gottheit" Isaak mehr geistreich als beweiskräftig ist.

Am schwächsten begründet ist diese Hypothese bei Jakob. Hier wird auf Gen. 32, 23 ff. verwiesen, die Erzählung von Jakobs Ringkampf. In diesem Ringen Jakobs mit einer Gottheit trete deutlich sein ehemaliger göttlicher und heroenhafter Charakter zutage! Diese Folgerung ist aber ein Trugschluß. Von einem Kampfe mit einer Gottheit handelte diese Erzählung ursprünglich gar nicht, sondern sie nennt Jakobs Gegner einfach 'îsch („irgendeiner", V. 23). Erst durch die mit dieser Erzählung verknüpfte Namenserklärung des Doppelnamens Jakob-Jisra'el (V. 28 f.) ist in diesen Bericht überhaupt erst der Gedanke hineingetragen worden, daß Jakob hier mit 'elohim, einer Gottheit gekämpft habe, während das Ganze nichts anderes ist als ein Bericht über den Kampf mit einem nicht weiter definierten Wesen („'îsch"!), (vgl. V. 26. 27. 30). Die große religiöse Bedeutung, die dieses Kapitel

vornehmlich durch V. 27 erhalten hat, erleidet durch unsere Deutung in keiner Weise eine Minderung. Sie nimmt dieser Erzählung vielmehr vieles, was unser religiöses Gefühl nur belastet und wovon, wie gesagt, im ursprünglichen Texte nichts stand.

Wir sehen demnach, daß diese Götterhypothese, so geistreich sie auch sein mag, durch irgendwelche überzeugende Gründe in keiner Weise gestützt wird, auch nicht durch den verschiedentlich gemachten Hinweis, daß diese sog. Väter nach dem biblischen Berichte selbst „mit Gott verkehren". Dies ist eine gemeinantike Vorstellung, die zu weiteren Schlüssen nicht berechtigt.

3. Schließlich wurde in jüngster Zeit die These verfochten, die sog. Väter seien nichts anderes als Märchenfiguren, die sich die israelitischen Erzähler für die in der Genesis verwandten Stoffe erfunden hätten. Allein demgegenüber wurde schon richtig bemerkt, daß derartigen Märchenfiguren doch immer solche Namen anhafteten, die im Volke viel gebraucht und gut bekannt seien, was man doch gerade von den Namen Abraham, Isaak und Jakob nicht behaupten kann. Und andererseits braucht erst gar nicht darauf hingewiesen werden, daß sich allerorten dafür Parallelen finden, daß geschichtliche Persönlichkeiten im Märchen Verwendung finden können.

Haben wir nunmehr gezeigt, daß die sog. Väter weder als Personifikationen von Stämmen, noch als ehemalige Götter, noch schließlich als Märchenfiguren angesehen werden dürfen, sondern daß sich ihre Namen zum Teil auch sonst noch im alten Orient als Personennamen finden, und wir deshalb vorderhand berechtigt sind, in ihnen Gestalten von Fleisch und Blut zu sehen, so liegt es uns nunmehr noch ob, den ganzen Hintergrund der Vätersagen einer eingehenderen Prüfung daraufhin zu unterziehen, ob die hier geschilderten Verhältnisse wirklich nur als Rekonstruktionen aus der israelitischen Königszeit an-

zusehen sind, wie es die Meinung weiter Kreise der alttestamentlichen Forscher ist, oder ob nicht vielmehr positive Gründe dafür sprechen, daß sich in ihnen richtige geschichtliche Erinnerungen an ältere Zeiten bewahrt haben.

1. Ein gewichtiges Argument, das für die letztere Annahme spricht, ist der Umstand, daß die sog. Väter in der Genesis niemals als die eigentlichen Herren des Landes Palästina geschildert werden, sondern immer als Fremdlinge (vgl. Gen. 23. 34). Hätte, so können wir uns wohl fragen, eine spätere Rekonstruktion den Ahnen Israels eine solche Rolle zuerteilt, und spricht nicht vielmehr aus diesen Schilderungen die richtige geschichtliche Erinnerung zu uns, daß zu jener Zeit Palästina wirklich noch im Besitze anderer Völker war? Wir wissen es ja heute aus den Briefen von El-Amarna und sonstigen literarischen Denkmälern, wer zu jener Zeit die Herren im Lande waren, womit der Befund der Genesis völlig übereinstimmt.

2. Ein weiterer hierher gehörender Punkt ist die Erwähnung der Hethiter in den Erzählungen der Genesis. Nach Gen. 23 wohnen sie in der Gegend von Hebron, also im Süden Palästinas. Sie erscheinen als die Herren des Landes, in deren Bereich Abraham nur geduldet wird. Kann dies alles eine Wiederspiegelung der Verhältnisse der israelitischen Königszeit sein, in der die in Palästina lebenden Hethiter unter der Botmäßigkeit Israels lebend erscheinen (vgl. 2. Sam. 11, 3 ff.), und in der nur noch im nördlichen Syrien selbständige hethitische Könige leben (vgl. 1. Kön. 10, 29; 2. Kön. 7, 6)? Dies bedeutete ja geradezu die Umkehrung der Verhältnisse der israelitischen Königszeit. Andererseits haben uns gerade neuere Forschungen gezeigt, daß zu der Zeit, in der wir ungefähr die Zeit der sog. Väter anzusetzen hätten, die Hethiter tatsächlich nach dem Süden Palästinas vorgedrungen und das Land teil-

weise unter ihre Botmäßigkeit gebracht hatten. Erst unter dem ägyptischen Könige Ramses II. wurden sie wieder aus dem Süden Palästinas vertrieben. Liegt nicht auch hier offenkundig eine geschichtlich richtige Erinnerung an die Zeit der sog. Väter vor?

3. Ebenso wertvoll wie die letzterwähnte Beobachtung ist uns ein Vergleich des Verhältnisses zwischen Israel und den Aramäern, wie es in den geschichtlichen Quellen über die israelitische Königszeit einerseits und in den Erzählungen der Genesis andererseits geschildert wird. Wie ein roter Faden zieht sich durch die Geschichte der israelitischen Königszeit der erbitterte Kampf Israels gegen die Aramäer, der nicht nur in den historischen Berichten über diese Zeit, sondern auch in der Legende seinen Niederschlag gefunden hat (vgl. 2. Kön. 5, 2; 6, 8ff. u. ö.). Man vergleiche nun damit das sich uns aus der Genesis ergebende Bild. Hier hören wir nicht das geringste von einem Gegensatz zwischen den sog. Vätern und den Aramäern, sondern hier herrscht zwischen beiden Teilen das beste Einvernehmen. Abraham kommt aus dem Lande der Aramäer, Isaak und Jakob holen sich von dort ihre Frauen, Jakob schließt mit dem Aramäer Laban einen Vertrag. Soll dies alles eine Rekonstruktion auf Grund der oben geschilderten Verhältnisse der israelitischen Königszeit sein? Wir meinen, daß dies eine unmögliche Annahme ist. Diese in der Genesis geschilderten und vorausgesetzten Verhältnisse entsprechen vielmehr völlig dem historischen Tatbestand jener Zeit, soweit wir ihn heute überblicken. Gehörten auch die Stämme Israels, was ihre Rasse anlangt, mit größter Wahrscheinlichkeit zur sog. 2. semitischen (kanaʿanäischen) Wanderung, so sind sie wohl erst, was die Zeit anlangt, mit der 3. (aramäischen) Wanderung ins Land gekommen. Daraus wird sich das Freundschaftsverhältnis Israels mit den Aramäern in den Erzählungen der Genesis erklären,

und auf diesen Tatbestand wird auch die Notiz in Deut. 26, 5 zurückzuführen sein, die den Ahnherrn Israels einen dem „Untergange geweihten Aramäer" nennt. Die Ahnen Israels werden demnach in ältester Zeit viel mit den Aramäern in Berührung gekommen und ihr gegenseitiges Verhältnis wird ein freundschaftliches gewesen sein.

Diese Beispiele werden genügen, um unsere Auffassung zu stützen, daß wir in Gen. 12—48 Erzählungen mit richtigen geschichtlichen Erinnerungen zu sehen haben. Dieselben ließen sich noch vermehren, wie z. B. durch einen Vergleich zwischen den von den sog. Vätern und den in der israelitischen Königszeit verehrten Heiligtümern, durch den Hinweis auf das völlige Schweigen über den Ba'al in Gen. 12—48 u. a. m. Das eine freilich dürfen wir uns trotz unserer mehr konservativen Anschauung von den Dingen nicht verhehlen, daß auch wir in Gen. 12—48 nur Erzählungen mit relativem geschichtlichen Werte sehen können. Haben wir nun, so müssen wir uns fragen, wirklich kein weiteres Dokument über jene Zeit, in dem wir eine sichere, verbürgte Urkunde sehen dürfen, das uns mehr ist als bloße geschichtliche Erinnerung, die zu uns nur mehr herüberleuchtet wie der Schein einer untergehenden Sonne? Nach unserem Dafürhalten besitzen wir ein solches Zeugnis im 14. Kapitel der Genesis, was im nächsten Abschnitt zu zeigen unsere Aufgabe sein soll.

V. Die Frage nach der Geschichtlichkeit Abrahams (Gen. 14).

Die Geschichtlichkeit keines Berichtes im Alten Testamente ist wohl so umstritten wie die des 14. Kapitels der Genesis, das von dem Kriegszuge der vier Könige des Ostens gegen die fünf Könige der Jordanpentapolis erzählt. Ein Teil der Forscher sieht in diesem Kapitel, das sich sowohl durch seinen Stil wie durch seinen Inhalt scharf von seiner Umgebung abhebt, eine einwandfreie Urkunde über Abraham, die uns eine sichere Gewähr bietet, daß wir in ihm eine geschichtliche Persönlichkeit sehen dürfen; andere wieder halten dieses Kapitel für nichts anderes als ein archaisierendes literarisches Erzeugnis aus nachexilisch-jüdischer Zeit, das eigens zur Verherrlichung der Person Abrahams abgefaßt worden sei; eine dritte Gruppe von Forschern nimmt eine vermittelnde Stellung ein, indem sie zwar den legendarischen Charakter dieses Kapitels nicht leugnet, wohl aber gewisse historische Erinnerungen in demselben gelten lassen will. Wir wollen gleich von vornherein betonen, daß wir mit der erstgenannten Gruppe in Gen. 14 ein einwandfreies Zeugnis für die Geschichtlichkeit Abrahams sehen und daß wir dasselbe für eine Urkunde halten, die in irgendeiner Form in die Zeit Abrahams selbst zurückreicht. Den Inhalt dieses Berichtes dürfen wir entweder als bekannt voraussetzen oder wir legen unseren Lesern nahe, sich denselben nochmals zu vergegenwärtigen. Um ein klares Bild des hier vorliegenden Problems zu geben, wollen wir mit aller des zur Verfügung stehenden Raumes

wegen nötigen Kürze vorerst die von den Gegnern der Echtheit dieser Urkunde vorgebrachten Gründe anführen und auf etwaige schwache Punkte in denselben hinweisen; dann aber wollen wir unsererseits diejenigen wichtigsten Momente in Erinnerung bringen, die zugunsten der Auffassung derer sprechen, die in Gen. 14 eine historische Urkunde sehen:

1. Alt ist der Einwand, die Namen der Pentapoliskönige seien symbolische Erfindungen. In dem Namen Bera' hörte man hebr. râ': ‚böse' heraus, in Birscha' vermutete man hebr. rescha': das Schlechte usw. Dieser Einwand kommt bei näherem Zusehen bald in Fortfall. Das Alte Testament *deutet* wohl volksetymologisch auf diese Weise viele Namen (vgl. die Ableitung des Namens Babel von bâlal u. ö.), *erfindet* aber auf diese Art keine neuen Namen. Und weshalb hätte man dann nicht auch für den fünften König, der im biblischen Texte ungenannt bleibt, einen solchen symbolischen Namen erfunden? Schwer gefallen wäre dies doch sicher nicht, und eine spätere „Rekonstruktion" hätte diese offenkundige Unebenheit sicher beseitigt.[1])

2. Ferner wurde eingewendet, die Nennung der fünf Städte der Jordanpentapolis nur an dieser Stelle des Alten Testamentes sei „auffallend". Dieser stark subjektiv gefärbte Einwand ist aber in keiner Weise stichhaltig; denn dieser Sachverhalt kann sich leicht auch so erklären, daß an anderen Stellen für die betreffenden Verfasser *kein Anlaß vorlag*, alle fünf Städte zu nennen. Einzeln oder mehrere zusammen begegnen uns die Namen dieser Städte auch sonst noch im Alten Testament (vgl. Jer. 49, 18; Deut. 29, 22; Gen. 10, 19 u. ö.). Wenn sie nicht mehr ein zweites Mal gemeinsam genannt

[1]) Ein analoger Fall findet sich übrigens auch Jos. 11, 1, wo auch von den Gegnern der Israeliten zwei Könige mit Namen, zwei hingegen *ohne* Namen, nur mit Angabe der Königsstadt genannt sind.

werden, so liegt dies vielleicht auch daran, daß es sich in Gen. 14 um sehr alte Verhältnisse handelt, die in jüngeren historischen Berichten keine Beachtung mehr finden konnten.

3. Der Schluß von V. 9 „vier Könige gegen fünf" verrate, so wurde ferner eingewendet, „jüdischen Lokalpatriotismus". Allein was hat der Kampf der fünf Pentapoliskönige mit jüdischem Lokalpatriotismus zu tun? Handelt es sich doch bei diesen fünf Königen auch um die von Sodom und Gomorrha, deren Bewohner in der israelitischen Überlieferung als Typen der Zucht- und Sittenlosigkeit galten. Diese zu verherrlichen konnte doch in nachexilischer Zeit wahrlich kein Anlaß vorliegen. In dem obenerwähnten Passus werden wir vielmehr nichts anderes als einen bestimmten Stil historischer Urkunden zu sehen haben, wie wir ihn auch noch im Alten Testamente wie auch in den assyrischen Annalen finden, daß nämlich am Schlusse von namentlichen Aufzählungen noch zusammenfassend die Summe der Aufgezählten genannt wird (vgl. einen demnächst erscheinenden kleinen Artikel des Verfassers in Z. A. W. „Zum historischen Stil in Gen. 14" sowie Jos. 12, 24).

4. Besonders oft wurde ferner eingewendet, daß Mamre, ʿAner und ʾEschkol, die hier als Bundesgenossen Abrahams erscheinen, im Alten Testamente doch sonst Lokalnamen seien. Demgegenüber ist zu betonen, daß Personen und Orte wohl den gleichen Namen führen können (vgl. Holstein, Holsten usw.), und daß Gen. 14 eben in viel ältere Zeiten zurückreicht als die sonstigen diese Namen erwähnenden Urkunden. Und dann wird viel zu wenig beachtet, daß nur Mamre und ʾEschkol sonst noch als Lokalnamen vorkommen, nicht aber ʿAner. Dieser wird vielmehr 1. Chron. 6, 55 als Geschlechtsname erwähnt, wodurch dieser ganze Einwand bedeutend entkräftet wird.[1])

[1]) Eine schöne Erläuterung dazu bildet der Umstand, daß sich in den ägyptischen Inschriften eine Reihe von Ortsbezeichnungen findet, die im

5. Auch die Gestalt des Malki-sedek soll eine nachexilische Erfindung sein, um die Kultuszentralisation in Jerusalem als alt zu erweisen. Hätte aber, so müssen wir uns fragen, die jüdische Zeit dieser angeblichen Idealgestalt des Hohenpriestertums einen Namen erfunden, dessen einer Bestandteil (= Sedek) ausgerechnet der Name einer phönizischen Gottheit ist? Und was die Kultuszentralisation betrifft, die hier angeblich als alt erwiesen werden soll, so beruht diese ganze Annahme auf einer falschen Übersetzung von V. 20c. Wenn man nicht absichtlich mehr in den Text hineinlegen will als darin steht, so kann er nur so verstanden werden, daß Malkisedek den Zehnten zahlt, nicht aber Abraham, wie meist angenommen wird. Dann steht aber auch nichts mehr davon im Texte, daß an das Heiligtum in Jerusalem schon in so alter Zeit auch von weiter her irgendwelche Abgaben entrichtet wurden.

6. Am gewichtigsten schien noch der Einwand zu sein, daß Abraham mit einer geringen Zahl von Sklaven und Bundesgenossen doch nicht so mächtigen Königen standhalten konnte, wie der babylonische König Hammurapi einer war, dem man allgemein den Amraphel von Gen. 14 gleichsetzt; dazu kam noch, daß es chronologisch absolut nicht stimmte, daß Abraham ein Zeitgenosse jenes erwähnten Hammurapi sein sollte (ca. 2000 v. Chr.). Nun ist es mehr als fraglich, daß der in Gen. 14 genannte Amraphel wirklich der babylonische König Hammurapi ist. Alle Bemühungen, diese beiden Namen miteinander in Einklang zu bringen — der Verfasser dieser Zeilen lieferte vor Jahren selbst einen kleinen Beitrag dazu —, haben zu keinem sicheren Ergebnis geführt, und die Ansicht derer, die diese Gleichsetzung ablehnen, gewinnt immer mehr an Wahrscheinlichkeit, um so mehr als wir jetzt aus den neu-

Alten Testamente Personennamen sind (vgl. Burchardt, Die altkanaanäischen Fremdworte und Eigennamen im Ägyptischen 1909 f. II, 84).

gefundenen Texten von Boghazköj wissen, daß Sin'ear, als dessen König der Amraphel von Gen. 14 genannt wird, mit Babylonien nicht identisch ist. Am meisten Wahrscheinlichkeit hat noch die jüngst von Böhl (Z. A. W. 1916) vorgetragene Hypothese für sich, der in den vier Königen des Ostens Herrscher kleiner Staaten aus der Zeit des 14.—15. Jahrhunderts sieht. Diese Datierung paßte einmal chronologisch weit besser zu Abraham, und dabei würde es auch schon leichter vorstellbar sein, daß Abraham sich mit den Königen solcher kleineren Reiche messen konnte. Wir werden uns dann diese in Gen. 14 geschilderten Kämpfe und Konflikte ähnlich vorzustellen haben, wie die vielen kleinen Reibereien zwischen palästinensischen Stadtkönigen, von denen uns in den Briefen von El-Amarna so oft erzählt wird; und in diese Zeit gehören ja auch nach Böhl die Ereignisse von Gen. 14.

Diesen kurz skizzierten und widerlegten Einwänden können wir nun unsererseits eine Reihe von Gegengründen entgegenstellen, die nach unserem Dafürhalten für die Auffassung derer sprechen, die in Gen. 14 eine geschichtliche Urkunde aus älterer Zeit sehen:

1. Erstmals sei hingewiesen auf den ganz singulären Sprachgebrauch, den wir in diesem Kapitel finden. Der Leser nehme den hebräischen Text von Gen. 14 und beachte die eigenartige Verbindung von V. 1 und 2. Man halte sich ferner den Ausdruck waj-jârek et chanîkâu in V. 14 vor Augen; dieses Wort chanîk findet sich nur hier. Daß es auch dem späteren Israel nicht mehr ganz geläufig war, geht daraus hervor, daß es im Texte durch jelîdê bêtô erklärt wird. Man beachte ferner die Phrase ḳonê schâmaim wâ-'âreṣ in V. 19 und 22; sonst heißt es von der schöpferischen Tätigkeit Gottes immer bârâ' oder 'âsâ. Wir kennen nun gerade von der nachexilisch-jüdischen Literatur genug, um feststellen zu können,

daß gerade dieser eben angedeutete Sprachgebrauch nicht für eine Entstehung dieses Kapitels in jüdischer Zeit spricht, sondern vielmehr, wenn wir ihn überhaupt in Erwägung ziehen, ein Zeugnis dafür ist, daß Gen. 14 in eine alte Zeit zurückreicht, deren sprachliche Eigentümlichkeiten uns nicht mehr geläufig sind.

2. Im Anschlusse hieran kann ferner auf die V. 13 sich findende Bezeichnung „Abraham der Hebräer" hingewiesen werden. Es ist eine alte Beobachtung, daß der Ausdruck „Hebräer" im Alten Testamente verwendet wird, wenn Israeliten von Ausländern oder Ausländern gegenüber erwähnt werden (vgl. unten bei VI). Da Gen. 14 in erster Linie von dem Kampfe der Pentapoliskönige handelt, mithin nicht-israelitische Verhältnisse im Auge hat, dürfte hier dem obenerwähnten Sprachgebrauche entsprechend Abraham als „der Hebräer" bezeichnet werden. Wie wir weiter unten sehen werden, sind die „Hebräer" mit den Chabiru identisch, die zur Zeit der Briefe von El-Amarna in Palästina eindrangen. Sollte nun die Bezeichnung „Abraham der Hebräer" in diesem Sinne zu verstehen sein?

3. Sehr wichtig für unsere Beweisführung ist ferner der Umstand, daß im Texte von Gen. 14 altertümliche Ortsbezeichnungen dem Leser dadurch verständlich gemacht werden, daß man sie durch Hinzusetzung jüngerer, später gebrauchter Namen erklärt. Die nur hier V. 3 sich findende Bezeichnung Siddim-Tal für das Tote Meer wird durch hû jâm hammelach gedeutet. Die V. 7 vorkommende ältere Benennung für Kadesch ʿên mischpâth wird durch Anfügung des jüngeren Namens erklärt. V. 17 wird ein Tal schâwê erwähnt und durch das auch 2. Sam. 18, 18 vorkommende „Königstal" gedeutet. Was kann uns nun dieser Tatbestand anderes nahelegen als den Schluß, daß israelitische Geschichtsschreiber hier

eine alte Urkunde mit nicht mehr allgemein gebräuchlichen Namen vorfanden und diese durch jüngere erklärten, die uns auch sonst noch aus dem Alten Testamente bekannt sind.[1])

4. In einer dieser hier erwähnten älteren Ortsbezeichnungen ist noch ein anderes hierher gehörendes Moment enthalten, auf das erst in neuerer Zeit hingewiesen wurde (Procksch, Kommentar zur Genesis). Ein jüdischer, nachexilischer Erzähler, der dieses Kapitel nach der Meinung vieler erst erfunden haben soll, hätte doch die Quelle von Kadesch (vgl. V. 7) nie und nimmer schon in der Zeit Abrahams vorhanden sein lassen, da er ja sicher ebenso wie seine Zeitgenossen die Nu. 20 sich findende Überlieferung hätte kennen müssen, derzufolge diese Quelle erst einer Wundertat des Mose ihre Entstehung verdankte! Auch dies ist ein nicht hinwegzudeutender Grund für die Entstehung dieser Urkunde in einer ganz alten Zeit.

5. Nicht zu unterschätzen ist auch folgendes Argument: Hätte ein nachexilischer jüdischer Verfasser, wenn er eine derartige Erzählung über Abraham erst hätte erfinden wollen, uns denselben als Bundesgenossen kana'anäischer Fürsten vorgeführt, neben denen er, mit ihnen friedlich und freundschaftlich verkehrend, lebte? Wer die Schriften des Alten Testamentes und die Stellung zu den Kana'anäern, die die israelitische Geschichtsbetrachtung ihnen gegenüber einnimmt, kennt, wird sich einer solchen Auffassung schwerlich anschließen können.

Nun wurde gegenüber derartigen Gründen wie den eben angeführten von den Gegnern der Geschichtlichkeit von Gen. 14 eingewendet: es sei wohl richtig, daß der Bericht viele archaische Züge aufweise, allein hier liege eine gewollte Archaisierung eines nachexilischen Verfassers vor. Eine derartige Beweis-

[1]) Nur hier, V. 5, findet sich die volle Namensform des Ortes 'Aschterôt ḳarnaim, der sonst bloß 'Aschterôt heißt.

führung können wir aber nie und nimmer gelten lassen! Wir haben hier, wie Sellin (N. K. Z. 1905, Melkisedek) richtig bemerkt, den bekannten circulus vor uns: trägt eine alttestamentliche Urkunde verschiedene Züge, die in die nachexilische Zeit verweisen, dann ist sie natürlich ein literarisches Produkt der nachexilischen Zeit. Hat sie aber ganz bestimmte Merkmale, die für ihre Abfassung eine ältere Zeit nahelegen, dann liegt sofort eine absichtliche Archaisierung vor. Auf diesem Wege läßt sich aber alles beweisen und alles verneinen. Dies sind die Bahnen, die zu der Hyperkritik führten, die auch von den vorexilischen Propheten fast nichts mehr als echt übrig ließ.

Für uns kann und darf bei der Beantwortung der Frage nach der Geschichtlichkeit von Gen. 14 nur folgender Tatbestand maßgebend sein: das 14. Kapitel der Genesis will von sich aus — im Gegensatze zu den übrigen Teilen des 1. Buches des Mose — nichts anderes sein als eine historische Urkunde aus der Zeit Abrahams. Die gegen die Echtheit dieser Urkunde vorgebrachten Gründe fanden wir nicht stichhaltig, während wir unsererseits auf eine Reihe von Momenten hinweisen konnten, die gerade für die Echtheit von Gen. 14 sprechen. Solange man nun von seiten der Gegner unserer Anschauung keine weiteren, beweiskräftigeren Argumente vorbringt, sind wir berechtigt, in Gen. 14 eine sichere, historisch nicht anfechtbare Nachricht über Abraham zu sehen; dazu kommen noch die Erörterungen des vorigen Abschnittes, die ja diese unsere Auffassung auch nur stützen.

Von Interesse wäre nun noch die Beantwortung der Frage, in welcher Form Gen. 14 erstmalig abgefaßt wurde. Reicht diese Urkunde in die Zeit Abrahams zurück, dann wird sie, wie es die Briefe von El-Amarna und die Keilschrifttexte von Ta'anak nahelegen, ursprünglich wohl in babylonischer Keilschrift geschrieben gewesen sein. Verschiedene Beobachtungen

am hebräischen Texte selbst, auf die wir hier näher nicht eingehen können, sprechen dafür.[1]) Ein Gegenstück zu einer solchen Annahme besitzen wir ja in der schon oben erwähnten ägyptischen Palästinaliste Thutmosis III., die, wie M. W. Müller erkannt hat, die Übersetzung einer Keilschriftvorlage ins Ägyptische darstellt.[2])

---

[1]) Die V. 17 erwähnte Lokalität „Tal schâwê" kann — w und r können in der hebräischen Schrift leicht verwechselt werden — ursprünglich „Tal schârê" gelautet haben. Dann steckte in dem schârê das assyrisch-babylonische scharru: König. Dazu paßt auffallend die angefügte Deutung dieser Lokalität als „Königstal". Die jetzige Lesung schâwê in V. 17 könnte leicht eine Angleichung an das V. 5 genannte schâwê kirjâtaim sein. Die altertümliche Namensform schâlêm für Jerusalem in Gen. 14 könnte leicht auf babylonisches Uru-salimu (vgl. Die Briefe von El-Amarna) zurückgehen, indem der hebräische Übersetzer in Uru ein Städtedeterminativ sah (u. a. m.).

[2]) Vielleicht hat auch der Verfasser von Jos. 12 bei seiner Aufzählung der von Josua unterworfenen Stadtkönige eine derartige keilinschriftliche Liste benutzt; auch Jos. 12 zeigt ja am Ende die schon erwähnte Eigenart assyrisch-historischer Texte.

VI. Israeliten und Hebräer.

Eine Frage, die es sich lohnt gesondert zu erörtern und die gerade durch neue Entdeckungen der letzten Zeit angeregt wurde, ist die nach der Stellung Israels im Rahmen der großen semitischen Völkerfamilie und speziell die nach dem Verhältnisse der beiden Bezeichnungen Israeliten und Hebräer. Wir deuteten schon oben einmal flüchtig an, daß Israel zeitlich wahrscheinlich mit der 3. (sog. aramäischen) Schicht nach Palästina kam, daß wir aber vorderhand doch noch annehmen müssen, daß es der Rasse nach zur 2. (sog. kanaʿanäischen) gehörte, wenn es auch nicht an Stimmen fehlt, welche Israel auch der Rasse nach der 3. Schicht angliedern wollen und die erst eine allmähliche Kanaʿanisierung dieser Völkergruppe annehmen.

Eine bloß flüchtige Lektüre des Alten Testamentes zeigt uns, daß wir zur Bezeichnung einer bestimmten Völkergruppe zwei Benennungen verwendet finden, nämlich Israeliten und Hebräer. Und es ist, wie wir schon oben bemerkten, eine alte Beobachtung, daß die Bezeichnung Hebräer Ausländern in den Mund gelegt oder solchen gegenüber gebraucht wird. In diesem Sprachgebrauche spiegelt sich aber ein für uns wichtiger historischer Sachverhalt wieder, der sich in der Formel zusammenfassen läßt, daß Hebräer im alten Orient die Bezeichnung einer großen Gruppe von Völkern war, von der die Israeliten selbst nur ein Teil waren. Schon die genealogischen Tabellen in Gen. 10, 21 ff.; 11, 14 ff. legen dies nahe, wie auch eine

Stelle in einem der Bileʿamsprüche (Nu. 24, 15 ff.), in dem die Hebräer neben anderen Völkern im Gegensatze zu den Israeliten erwähnt werden. Ganz deutlich tritt uns aber dieser Tatbestand im Alten Testamente noch an zwei weiteren Stellen entgegen, nämlich 1. Sam. 13, 3. 14, 21, aus denen eindeutig hervorgeht, daß in Palästina noch zur Zeit Sauls neben den Israeliten Hebräer wohnten, die, unter der Botmäßigkeit der Philister stehend, sich den Israeliten bei einer passenden Gelegenheit anschlossen. Und wenn nun die Israeliten im Munde von Ausländern oder Ausländern gegenüber als ‚Hebräer' bezeichnet werden, so wird darin das Bewußtsein des israelitischen Schreibers zum Ausdruck kommen, daß im Gegensatze zu fernerstehenderen Völkern die Israeliten *auch* Hebräer waren, daß damit aber noch keineswegs gesagt ist, daß Israeliten und Hebräer sich völlig decken.

Dieses aus dem Alten Testamente sich uns ergebende Bild zu dieser Frage wurde nun neu beleuchtet durch die schon mehrfach erwähnten Briefe von El-Amarna. Hier klagen nämlich die Kleinfürsten Palästinas, unter ihnen auch der König von Jerusalem über die zunehmende Bedrohung durch die gegen Palästina anstürmenden Chabiru. Da sachlich wie auch sprachlich (kanaʿanäisches ʿain geben die Keilinschriften durch ch wieder!) dagegen nichts einzuwenden ist, setzt man diese Chabiru heute allgemein der großen Völkergruppe der Hebräer gleich, von denen, wie wir eben hörten, die Israeliten nach der alttestamentlichen Überlieferung nur einen Teil bildeten.

Durch die Zusammenfassung aller dieser hier angeführten Momente können wir uns eine ungefähre Vorstellung davon machen, wie die ersten Volkssplitter des späteren Israel erstmalig nach Palästina kamen, und können damit auch — freilich nur in großen Zügen — uns ein Bild ihrer Anfangsgeschichte entwerfen. Dieselbe wird eine allmähliche Kristalli-

sation stammverwandter kleiner Volksteile um einen leitenden und führenden Stamm gewesen sein. Und wir sind auch der Meinung, daß wir für den Gang dieser Entwicklung ein Dokument in den Kapiteln 29 und 30 der Genesis besitzen. Hier wird erzählt, daß Jakob mit seinen beiden Frauen und deren Sklavinnen eine Reihe von Söhnen zeugt, die die Namen der Stämme Israels tragen. Wie wir schon oben erwähnten, bedient sich der israelitische Erzähler hier eines bestimmten genealogischen Schemas, indem er die Schicksale ganzer Völker durch solche von Einzelpersonen schildert. Dann will er aber durch eine solche Schilderung auch etwas ganz Bestimmtes sagen, und wir können auch erraten was: Wenn einzelne Stämme von verschiedenen „Müttern" abstammen, so wird dadurch zum Ausdruck gebracht, daß diese Stämme sich zuerst zusammenschlossen, die von gleichen „Müttern" herstammen, und daß sich später erst alle vereinigten. Ob die einzelnen Stämme „Söhne" von „Frauen" oder „Sklavinnen" sind, wird auch mit Bedacht erzählt worden sein. Wenn wir aus dieser Beobachtung die nötige Folgerung ziehen, so ergibt sich uns ein Bild israelitischer Stammesgeschichte, wie es sich aus keinem Zeitabschnitt *nach* der Einwanderung unter Josua mehr erklären läßt. Denn von da ab kennen wir genau die Sitze der einzelnen Stämme, die sich mit dem in Gen. 29 f. vorliegenden Schema in keiner Weise in Einklang bringen lassen. Daraus geht hervor, daß allein auf Grund von Gen. 29 f. Israel schon *vor* dem Aufenthalt in Ägypten in Palästina eine Stammesgeschichte durchlebt haben muß, welche Annahme uns auch die Erörterungen des nächsten Abschnittes über Israels Aufenthalt in Ägypten nahelegen werden.

VII. Israels Aufenthalt in Ägypten.

Der Aufenthalt Israels in Ägypten wurde, entsprechend der Gesamtauffassung, die man von der ältesten Geschichte Israels überhaupt hatte, lange Zeit nicht als eine geschichtliche Tatsache betrachtet, sondern wie vieles andere von Israels ältester Überlieferung als phantasievolle Rekonstruktion einer späteren Zeit angesehen. Wir urteilen heute anders! Wie die Gestalt des Mose, auf den wir weiter unten ausführlicher zu sprechen kommen, ist für uns auch der Aufenthalt Israels in Ägypten ein Ereignis, ohne das wir uns die Entstehung des israelitischen Volkstums überhaupt nicht denken können, wenn wir den alttestamentlichen Quellen nur einigermaßen Glauben schenken wollen. Mit der Geschichtlichkeit dieses Ereignisses steht und fällt überhaupt nahezu alles, was uns das Alte Testament über die ersten Schicksale Israels vor der Einwanderung in Kana'an erzählt. Was den diesbezüglichen Bericht der Bücher Exodus und Numeri betrifft, den wir hier als bekannt voraussetzen dürfen, so ist einmal darauf hinzuweisen, daß der gesamte ägyptische Hintergrund dort völlig richtig gezeichnet ist; diese Erkenntnis verdanken wir vornehmlich der im Laufe des 19. Jahrhunderts immer weiter und sorgfältiger ausgebauten ägyptologischen Wissenschaft. Die ägyptischen Namen, die Joseph, seine Frau und sein Schwiegervater führen (vgl. Gen. 41, 45) sowie die Bezeichnung Pharao für den König von Ägypten lassen sich als richtige ägyptische Wortbildungen erkennen. Daß semitische Nomaden seit altersher gegen das reiche Land am Nil drängten, ist uns durch ägyptische Ab-

bildungen verbürgt,[1]) desgleichen, daß derartige Einwanderer zu Fronarbeiten verwendet wurden.[2])

Die betreffenden Darstellungen könnten in jeder illustrierten Bibel bei den Berichten über den Zug der Söhne Jakobs und die Bedrückung der Israeliten Verwendung finden. Unser alttestamentlicher Text weist überdies bei dieser Schilderung des Zuges nach Ägypten eine Feinheit auf, die in diesem Zusammenhange noch nicht genügend beachtet wurde. Gen. 42, 5 lesen wir: „Da zogen die Kinder Israels hin um Getreide zu kaufen, inmitten aller derer, die da hinströmten; denn die Hungersnot lastete auf dem Lande Kana'an". Dem Erzähler hätte doch eigentlich nur daran gelegen sein müssen zu sagen, daß die Brüder Josephs nach Ägypten zogen. Allein ihm werden die näheren Umstände, unter denen sich derartige Wanderungen vollzogen haben werden, genauer bekannt gewesen sein. Und er schildert diesen Zug nach Ägypten so, wie wir es heute auch von vornherein auf Grund unserer jetzigen Kenntnisse der altorientalischen Geschichte annehmen müssen, daß nämlich die Brüder Josephs nicht die einzigen Völkerschaften waren, die sich von dem reichen Kulturlande Ägypten angezogen fühlten, sondern daß gleichzeitig mit ihnen noch viele andere hinkamen. Es ist aber wertvoll, daß sich auch in unserem alttestamentlichen Texte dieser interessante Einzelzug findet.

Ein Gegenstück zu der Gestalt des Joseph findet sich ferner in den Briefen von El-Amarna, in denen des öfteren ein ägyptischer Beamter namens Janchamu (= Jo-no'am?) erwähnt wird, der die Getreidespeicher zu verwalten hat; daraus ersehen wir, daß die Gestalt des Joseph eine kulturgeschichtlich völlig einwandfreie ist. Zu diesem historisch richtigen Hintergrund in den Büchern Genesis und Exodus kommt nun noch

[1]) T. u. B. II, S. 124.
[2]) T. u. B. II, S. 125 f.

die sonstige Überlieferung im Alten Testament. Daß Israel einst in Ägypten geweilt hat, wird bei historischen Schilderungen der ältesten Zeit immer wieder erwähnt (vgl. Jos. 24, 4; Ps. 78, 12 u. ö.), und dies gehört auch zur geschichtlichen Überlieferung der Propheten (vgl. Jer. 2, 6; Ez. 20, 5; Hos. 11, 1)' wobei nach unserem Dafürhalten kein Grund besteht, die Echtheit letzterer Stellen in Frage zu ziehen. Und schließlich ist noch folgendes zu erwägen: Hätte ein Volk wie das israelitische, wenn es vor die Aufgabe gestellt gewesen wäre, sich eine Vergangenheit zu erdichten, hätte dieses Volk an die Anfänge seiner Geschichte eine derartige Periode der Schmach und Sklaverei gesetzt, wie sie uns heute in der Schilderung der ägyptischen Unterdrückung entgegentritt? Wir glauben diese Frage entschieden verneinen zu müssen. Eine derartige Vergangenheit „erfindet" ein Volk nicht, sondern dieselbe geht auf alte, im Volke lebendig gebliebene Erinnerungen zurück, für die man zumindest einen historischen Kern annehmen kann. Ein wirklicher Beweis ist diese Erwägung, die wir eben anstellten, natürlich nicht; allein wir legen auf eine derartige Beweisführung auch keinen besonderen Wert. Wenn wir uns ihrer hier und auch sonst schon des öfteren bedienten, so geschieht dies nur im Hinblick auf die Behauptungen der allzu kritischen Geschichtsdarstellungen, die in der gesamten ältesten Überlieferung über die Anfänge Israels nichts anderes sehen als die phantastische Rekonstruktion einer späteren Zeit. Nur demgegenüber müssen wir nebst unseren sonstigen Argumenten immer wieder darauf hinweisen, daß wir aus den angegebenen Gründen eine solche Rekonstruktion von vornherein für unmöglich halten.

Werden wir uns demnach auf Grund der vorgebrachten Daten dafür zu entscheiden haben, daß der Aufenthalt Israels in Ägypten als ein geschichtliches Ereignis zu werten ist, so ist es freilich eine andere Frage, ob das ganze spätere Israel

nach Ägypten zog und ob nicht vielmehr ein Teil dauernd in Palästina blieb. Der biblische Bericht läßt zwar alle Stämme nach Ägypten wandern, aber es ist doch zu beachten, daß dieselben erst nach und nach hinziehen, was Ex. 1, 1 ff. nochmals besonders hervorgehoben wird, und was wir auch bei dieser Frage nicht ganz außer acht lassen dürfen (vgl. weiter unten darüber!).

Über die Zeit dieses Aufenthaltes in Ägypten sind wir genau nicht unterrichtet. Die verschiedenen chronologischen Angaben des Alten Testamentes (vgl. 1. Kön. 6, 1; Richt. 11, 26; Ex. 12, 40 f.) sind wie die meisten derartigen Daten für uns nicht von besonderem Werte, und alle unternommenen Versuche, auf Grund derselben dieses Problem zu lösen, konnten restlos nicht befriedigen. Und wir tappten diesbezüglich völlig im Dunkeln, wenn nicht eine Angabe in Ex. 1, 11b über diese Frage einigermaßen Licht verbreitete. Hier hören wir nämlich, daß Israel dem Pharao Vorratsstädte erbaute, die Pithom und Ramses hießen. Daß diese Angabe kein bloßes Gebilde der Phantasie ist, geht aus ägyptischen Nachrichten hervor, denen zufolge Pithom von Ramses II. (ca. 1300—1230) erbaut wurde, desgleichen eine andere Stadt mit dem Namen Pê-Ramses, die wohl auch dem biblischen Ramses gleichzusetzen sein wird. Diese Daten wurden des weiteren noch dadurch ergänzt, daß Naville, als er im Jahre 1883 das alte Pithom ausgrub, dort ganz eigenartige Vorratskammern fand, wodurch die Angabe von Ex. 1, 11b in ein ganz neues Licht gerückt wurde. Seitdem nimmt man allgemein an, daß Ramses II. als der Pharao der Bedrückung anzusehen sein wird, womit auch schon die ungefähre Zeit für den Aufenthalt Israels in Ägypten gegeben ist.

Neu angeregt wurde die ganze Frage nach dem Aufenthalt Israels in Ägypten durch die Auffindung einer fremdländischen

Bevölkerung in ägyptischen Papyri namens ʿpr (das Ägyptische schreibt nur die Konsonanten!), die für die Zeit von 1300—1100 als in Ägypten ansässig erwähnt werden, die aber auch schon in einer Inschrift des ägyptischen Königs Thutmosis III. (um 1500) bei der Belagerung von Joppe als in ägyptischen Heeresdiensten stehend genannt werden.[1]) In Ägypten werden diese ʿpr laut den obigen Urkunden zu Bauarbeiten herangezogen.

Es liegt nun der Annahme nichts im Wege, in diesen ʿpr nichts anderes zu sehen als die im vorigen Abschnitt erwähnte große Völkergruppe der Hebräer-Chabiru, von denen Israel selbst nur einen Teil bildete. Damit ergäbe sich uns folgendes geschichtliches Bild: Inmitten von Hebräern (im weiteren Sinne) kamen die Stämme Israels im 14. Jahrhundert nach Ägypten, wurden von Ramses II. bedrückt und zogen unter dessen Nachfolger Mernephta (ca. 1230—1210) wieder fort, indem sich ihnen fremde Volksteile anschlossen (vgl. Ex. 12, 38; Nu. 11, 4). Ein Teil der Hebräer (in weiterem Sinne) dürfte aber in Ägypten zurückgeblieben sein, da wir die ʿpr noch unter Ramses IV. erwähnt finden. Diese ganze Annahme erhielt aber einen starken Stoß durch das Bekanntwerden eines Siegesliedes des Königs Mernephta aus dem Beginne seiner Regierung, in welchem als ein in Palästina unterworfener Gegner auch ein „Stamm" Israel erwähnt wird.[2]) Saß Israel schon unter Mernephta als Stamm in Palästina, dann konnte es nicht erst unter diesem Könige oder eventuell unter Ramses II. aus Ägypten fortgezogen sein! Und doch spricht wieder so vieles dafür, daß Ramses II. als der Pharao der Bedrückung anzusehen ist! Vielleicht finden wir eine Lösung dieses Rätsels in der schon oben kurz erwähnten Annahme, daß *nur ein Teil* der Stämme, die das spätere Israel bildeten, nach

[1]) Vgl. Heyes, Bibel und Ägypten 1904. I, 146 ff.
[2]) T. u. B. I, 192 ff.

Ägypten zog, während der Rest dauernd in Palästina blieb. Ein Widerhall eines solchen Tatbestandes könnte in dem schon erwähnten Umstande zu sehen sein, daß auch der biblische Bericht die israelitischen Stämme nur nach und nach in Ägypten einziehen läßt. Die nach Ägypten wandernden Stämme zogen dann aber im Gefolge eines Teiles der großen Völkergruppe der Hebräer=Chabiru=ʿpr,[1]) welch letztere auch nach dem Fortzuge der Israeliten in Ägypten verblieben. Durch diese zeitweilige Trennung der Stämme Israels erklärte sich auch manches an inneren Widersprüchen in der alttestamentlichen Überlieferung in religiöser und kulturgeschichtlicher Beziehung.

[1]) Vgl. die oben angeführte Stelle Gen. 42, 5, nach der Israel im Gefolge anderer Völkerschaften nach Ägypten kam.

VIII. Der Auszug aus Ägypten. — Kadesch bis Sinai (Horeb).

Durch die Geschichtlichkeit des Aufenthaltes Israels in Ägypten ist auch die des Auszuges gegeben. Nur fragt es sich, wie wir uns denselben zu denken haben und ob wir uns denselben vor allem so vorzustellen haben, wie ihn uns der Bericht des Exodus schildert. Es ist keine Frage, daß der alttestamentliche Bericht über dieses Ereignis in seiner jetzigen Form eine etwas trübe Quelle ist. Wir erkennen deutlich, wie verschiedene, einander widersprechende Überlieferungen in eins zusammengeflossen sind, und daß vor allem die ausschmückende Sage den wirklich stattgehabten Vorgang nahezu bis zur Unkenntlichkeit überwuchert hat. Solange man sich daher nur an unseren Bericht des Exodus hält, müßte man eigentlich daran verzweifeln, demselben eine wirklich sichere Nachricht über dieses in Israels Geschichte so wichtige Ereignis zu entnehmen. Wir sind nun aber in der glücklichen Lage, noch andere Daten, die für die Geschichtlichkeit des Auszuges sprechen und die uns auch etwas über die näheren Umstände, unter denen er vor sich ging, sagen, anführen zu können. Da ist einmal hinzuweisen auf die immer wieder im Alten Testamente sich findende Überlieferung, daß Gott es gewesen sei, der sein Volk auf wunderbare Weise aus Ägypten herausgeführt habe (vgl. Jos. 24, 6 f.; Jer. 32, 21 u. ö.). Niemals ist in der ganzen späteren Zeit an der Geschichtlichkeit dieses Ereignisses in Israel gezweifelt worden; es gehörte vielmehr zum gesicherten Grundbestande von Israels ältester geschichtlicher Überlieferung. Dagegen könnte man nun freilich einwenden —

und dies ist auch schon geschehen —, daß diese allgemein verbreitete Überlieferung durch den Bericht des Exodus beeinflußt sei. Obwohl sich nun auch dieser Einwand widerlegen ließe — dies würde an diesem Orte zu weit führen —, können wir darüber hinaus auf ein noch gewichtigeres Zeugnis über dies Ereignis hinweisen, nämlich auf das Ex. 15 sich findende sog. ‚Schilfmeerlied'. Dasselbe ist uns bekanntlich in zwei Fassungen erhalten, in einer kürzeren, Ex. 15, 21b und in einer längeren, Ex. 15, 1 ff., welch' letztere nur eine Erweiterung der ersteren ist. Nun wissen wir auf Grund der literargeschichtlichen Betrachtungsweise des Alten Testamentes, daß derartige Siegeslieder mit zu den ältesten Stücken der alttestamentlichen Schriften gehören (vgl. Richt. 5; 1. Sam. 18, 7b), und daß dieselben unter dem Eindrucke eines eben erlebten großen Ereignisses gedichtet wurden. Daher ist dieses ‚Schilfmeerlied' für die uns interessierende Frage von größter Bedeutung. Dasselbe lautet in seiner kürzeren (älteren) Fassung:

„Singet Jahve, hoch erhaben ist er,
Rosse und Reiter stürzte er ins Meer!"

Was sagt uns dieses kurze Lied? Dies, daß der Auszug aus Ägypten von einer Niederlage einer ägyptischen Heeresmacht begleitet war, die nach dem Glauben Israels auf ein wunderbares Eingreifen Gottes zurückzuführen war. Zu beachten ist aber dabei, daß von einer Niederlage des Pharao selbst oder gar von seiner Tötung hier keine Rede ist. Das gleiche gilt aber auch von der längeren (jüngeren) Fassung des Schilfmeerliedes (Ex. 15, 1 ff.). Auch hier (V. 4 f.) wird nur gesagt, daß die Streiter des Pharao im Meer ertranken, nicht aber der Pharao selbst. Diese Überlieferung des ‚Schilfmeerliedes' wird nun auch als der historische Kern des ganzen Ereignisses anzusehen sein. Eine kleine Abteilung der Ägypter

wird bei der Verfolgung des ausziehenden Israel eine Niederlage erlitten haben, und zwar in einer solchen Art und Weise, die ein unmittelbares Eingreifen Gottes nahelegte. Daß ein derartiges Ereignis später ganz unmögliche Ausschmückungen erhielt, wie sie der Bericht des Exodus aufweist, darf uns an dem geschichtlichen Kerne desselben nicht zweifeln lassen, ebensowenig wie die Schlacht an den Masurischen Seen ins Reich der Fabel zu verweisen ist, wenn man sich auch heute schon im deutschen Volke ganz unglaubliche Dinge über den Verlauf derselben erzählt.

Was uns im Alten Testamente über die erste Zeit nach dem Auszuge erzählt wird, wird in einer derartigen Form geboten, daß es schwer ist, aus den einzelnen Berichten auch nur einen historischen Kern herauszuschälen. Erst mit dem Aufenthalt Israels in Kadesch (Ex. 17 ff.) gewinnen wir wieder festen Boden unter den Füßen. Einmal ist dieser Name sicher kein Gebilde der Phantasie, sondern ein auch sonst noch in Syrien und Palästina sich findender Ortsname, und vor allem ist uns gerade von unserem Kadesch auch noch die Lage bekannt, da sich der Name bis in die moderne Zeit erhalten hat (ʿain ḳadis); der Ort ist noch heute reich an Quellen und Fruchtbäumen. Aus den Berichten, die sich an diesen Ort knüpfen, darf man nun auch nicht allzuviel herauslesen wollen. Das eine scheint aber festzustehen, daß dieser Aufenthalt in Kadesch vor allem auf das israelitische Rechtsleben von großem Einfluß war. Dies geht einmal aus den Namen hervor, die mehrere Orte in und bei Kadesch führen. Der Name Merîbâ (Ex. 17, 1 ff.; Nu. 20, 1 ff.) wird eher auf das ‚Streiten beim Prozesse' hindeuten als auf ein ‚Hadern mit Gott', welch letztere Erzählung doch als nichts anderes anzusehen sein wird als eine ätiologische Sage, die den einer späteren Zeit nicht mehr verständlichen Namen Merîbâ erklären soll; derartige Bei-

spiele gibt es ja viele im Alten Testament. Ähnlich ließe sich der Name Massâ erklären.

Wir wiesen ferner schon oben bei der Erörterung von Gen. 14 auf die in V. 7 dieses Kapitels sich findende ältere Benennung von Kadesch als „Rechtsquell" hin. Alle diese Namen, vor allem der letztgenannte, legen die Annahme nahe, daß Kadesch eine alte, heilige Gerichtsstätte gewesen sein wird, durch den Bericht von Ex. 18 noch wahrscheinlicher gemacht wird. Hier wird erzählt, daß der midianitische Priester Jethro, der Schwiegervater des Mose, diesem Ratschläge betreffend die Handhabung des Gerichtsverfahrens gibt. All dies zusammen genommen läßt es als wahrscheinlich erscheinen, daß als geschichtlicher Kern der Begebenheiten bei Kadesch eine starke Beeinflussung des israelitischen Rechtslebens anzunehmen sein wird. Wir werden im nächsten Abschnitt sehen, wie sich diesem Befunde vortrefflich die Überlieferung anreiht, daß Mose gerade in Kadesch die ältesten Rechtssatzungen für Israel kodifiziert habe. Und damit ist auch gegeben, daß sich die israelitischen Stämme gerade in Kadesch zu einer noch engeren Volksgemeinschaft werden zusammengeschlossen haben.

Neben Kadesch spielt noch ein anderer Ort in der israelitischen Überlieferung über diese Zeit eine besonders wichtige Rolle, nämlich der heilige Gottesberg Sinai-Horeb, auf dem Mose die von ihm kodifizierten Gesetze durch eine Gottesoffenbarung empfangen haben soll. Dieser Ort führt in unseren Quellen einen doppelten Namen; einmal heißt er Sinai (z. B. Ex. 19), das andere Mal Horeb (z. B. Deut. 5, 2). Daß mit dieser doppelten Benennung dennoch immer derselbe Berg gemeint ist, steht fest. Was die Namen zu bedeuten haben, wissen wir hingegen nicht; die Verbindung des Namens Sinai mit dem babylonischen Gotte Sin ist ganz unsicher. Ebenso

sehen wir noch nicht ganz klar, wie diese Doppelheit der Namen zu erklären sein wird. Nach analogen Fällen können wir vielleich annehmen, daß zwei verschiedene Völker diesen Berg verschieden benannten, und so diese doppelte Überlieferung in Israel Eingang fand. (Vgl. dazu, daß das Gebirge Hermon nach Deut. 3, 9 von den Amoritern Senîr,[1]) von den Phöniziern aber Sirjon genannt wurde.)

Während wir die Lage von Kadesch heute noch genau feststellen können, sind wir bezüglich des Sinai leider nicht so genau unterrichtet. Die Tradition, die ihn nach dem Süden der heutigen Sinai-Halbinsel verlegt, ist erst im 4. Jahrhundert n. Chr. nachweisbar; und sie wird auch schwerlich richtig sein, da Israel kaum diesen, vom direkten Wege weit abführenden Umweg gemacht haben wird. Nun wurde im Laufe der letzten Jahrzehnte des öfteren die Hypothese vorgetragen, der Sinai sei nichts anderes als ein Vulkan, und er müsse demnach dort gesucht werden, wo sich Vulkane nachweisen lassen. Da sich solche in jenen Gegenden nur an der Pilgerstraße von Tebuk nach Mekka finden, verlegte man auch den Sinai dorthin! Ein Blick auf die Landkarte lehrt, daß dies eine unmögliche Folgerung ist; dazu steht ihre Voraussetzung, der Sinai müsse ein Vulkan gewesen sein, auf sehr schwachen Füßen.

Nach unserem Dafürhalten wird der Sinai-Horeb in nächster Nähe von Kadesch gelegen haben. Dies scheint uns deshalb wahrscheinlich, weil nach Ex. 17, 6 das Quellwunder des Mose an den Horeb gehört, nach Nu. 20, 1 ff. aber nach Kadesch. Daß der Sinai in der Nähe von Kadesch gelegen haben kann, lehrt ferner der Umstand, daß sich auch dort hohe Gebirgszüge finden.

[1]) Eine Bestätigung dieser Angabe bildet der keilinschriftliche Name Saniru für dieses Gebirge.

IX. Mose und sein Werk.

Mit den drei Ereignissen, die wir im vorigen Abschnitt als geschichtliche zu erhärten suchten, dem Auszuge aus Ägypten und dem Verweilen Israels in Kadesch und am Sinai-Horeb ist aufs engste verknüpft die Gestalt des Mose. Er ist der politische und religiöse Führer in Israels Wüstenzeit, er ist der Anführer im Kampfe, er der Richter und Friedensstifter seines Volkes bei inneren Streitigkeiten. Nun wurde aber gerade die Geschichtlichkeit dieses Mannes in den letzten Jahrzehnten verschiedentlich stark angezweifelt, indem man vor allem darauf hinwies, daß doch sämtliche Berichte über Mose einen stark legendarischen Charakter aufweisen. Das ist nun freilich nicht zu leugnen. Aber damit ist nach unserem Dafürhalten das Problem noch nicht gelöst. Denn wie wir schon des öfteren in unseren bisherigen Erörterungen betonen konnten, läßt sich aus derartigen Berichten oft noch ein historischer Kern herausschälen. Ist es doch eine altbekannte Erscheinung, daß sich um die großen Gestalten der Geschichte mit Vorliebe das Rankenwerk der Sage flicht, so daß wir zu prüfen haben, ob sich dieser Grundsatz nicht auch auf die alttestamentliche Überlieferung über Mose ausdehnen läßt!

Da ist nun vor allem auf eine Erwägung mehr allgemeinen Charakters hinzuweisen, daß nämlich eine Zeit wie die, die Israel in der Wüste zubrachte, eine Gestalt wie die des Mose geradezu gebieterisch fordert, ebenso wie wir uns eine Reformation ohne einen Luther nicht denken können. Denn es ist

eine an vielen Beispielen in der Geschichte zu erhärtende Tatsache, daß Gott an den großen religiösen Wendepunkten sich immer einzelnen Personen, nie aber den ganzen großen Völkern direkt offenbart.

Über diese allgemeine Erwägung hinaus läßt sich aber noch eine Reihe von Punkten anführen, die für eine Geschichtlichkeit des Mose selbst sprechen. Da ist einmal auf seinen Namen hinzuweisen. Die Ex. 2, 10 sich findende Ableitung von mâschâ ist natürlich eine Volksetymologie; denn „der (aus dem Wasser) Gezogene" müßte Mâschûj und nicht Mosche heißen. Wir wissen heute vielmehr, daß der Name Mose nichts anderes sein wird als das ägyptische Wort msw ‚Kind', wie es als zweiter Bestandteil in vielen ägyptischen Namen vorkommt (vgl. Thut-mosis, Ah-mosis). Ob nun auch der Name Mose eine längere Form gehabt haben wird, ist schwer zu sagen. Allein eine spätere Zeit hätte, wenn sie diese Gestalt des Mose erfunden hätte, ihm sicher keinen ägyptischen Namen gegeben. Derselbe allein ist uns vielmehr ein Zeugnis für die Geschichtlichkeit seines Trägers selbst.

Weiter ist hinzuweisen auf die Stelle Hos. 12, 14. Daß die vorexilischen Propheten zu ihrer Überlieferung über die älteste Zeit Israels auch den Aufenthalt Israels in Ägypten rechnen, betonten wir schon oben. An dieser Stelle nimmt aber der Prophet auf Mose selbst Bezug mit den Worten: „Aber durch einen Propheten hat Jahve die Israeliten aus Ägypten hergeführt und durch einen Propheten ward es behütet." Man wollte nun auch diesen Vers wie so viele andere dem Hosea absprechen; nach unserem Dafürhalten aber mit Unrecht. Wenn Mose im Alten Testament auch nur verhältnismäßig selten als ‚Prophet' bezeichnet wird (vgl. Deut. 18, 15; 34, 10), so ist dies noch immer kein genügender Grund, dem Hosea diesen Vers abzusprechen. Vielleicht hat er diese Bezeichnung gerade absichtlich

gewählt, um der im vorhergehenden Verse geschilderten menschlichen Leidenschaft („und Israel ward um ein Weib zum Knecht und um ein Weib hütete er") die ganze Größe des Gottesmannes Mose gegenüberzustellen. Wir haben mithin keine Veranlassung, nicht auch diese Hosea-Stelle mit zu den Zeugnissen für die Geschichtlichkeit des Mose zu rechnen.

Ein solches ist uns ferner die Stelle Richt. 18, 30 f. Am Schlusse der bekannten Erzählung von der Verpflanzung von Michas Bilderdienst nach Dan (Richt. 17 f.) erfahren wir auch den Namen des Priesters, den sich die auswandernden Daniten vom Gebirge Ephraim mitnehmen, und anschließend daran finden sich zwei parallele Angaben, wie lange dieses Heiligtum bestanden haben soll. Der Wichtigkeit dieser Stelle wegen geben wir sie hier wörtlich wieder. Nachdem gesagt ist, daß sich die Daniten wieder die Stadt aufgebaut haben, lesen wir Richt. 18, 30 f.:

30. a) „Darauf stellten sich die Daniten das Schnitzbild auf, und Jonathan, der Sohn des Gerschom, des Sohnes des Manasse, und seine Söhne dienten dem Stamme der Daniten als Priester b) bis zu der Zeit, wo das Land in die Verbannung ging."

31. „Und sie stellten sich das Schnitzbild, das Micha gemacht hatte, auf über die ganze Zeit, während der das Gotteshaus zu Silo stand."

Die beiden Verse enthalten deutlich einen Paralleltext. V. 31 geht auf eine Überlieferung zurück, die für die Dauer dieses Heiligtums die Zeit bis zur Zerstörung Silos annahm. V. 30 schließt sich enger an das vorhergehende an; es ist doch ganz natürlich, daß nach dem Wiederaufbau der zerstörten Stadt auch noch ein Wort über das neuerrichtete Heiligtum gesagt wird. Nun wollte man vielfach in dieser Angabe von V. 30 einen späteren Zusatz sehen, und zwar wegen 30b. Diese Worte

nähmen schon auf die Deportation von 722 Bezug, folglich sei der ganze Vers späten Ursprungs! Dieser Einwand läßt sich aber leicht widerlegen. Einmal kann auch bloß 30b später angefügt sein, vielleicht gerade im Hinblick auf V. 31, welche Angabe einem späteren nicht richtig erschienen sein mag. Dann aber ist noch gar nicht gesagt, daß 30b auf die Ereignisse von 722 hinweisen muß. Gerade der Landstrich, wo Dan lag, ist in viel früherer Zeit einmal von den Aramäern verwüstet worden (vgl. 1. Kön. 15, 20). Es kann aber mit dieser Notiz auch ein anderes uns weiter nicht bekanntes Ereignis gemeint sein. Hat uns doch gerade die Entzifferung der assyrischen Annalen gelehrt, daß die alttestamentlichen Berichte manches wichtige Ereignis überhaupt nicht erwähnen. Wie dem aber auch sei: die Echtheit von 30a wird durch die von 30b in keiner Weise berührt. Weshalb ist uns aber gerade V. 30a für das uns beschäftigende Problem so wertvoll? Dies hängt mit einer textkritischen Frage zusammen. Als der Großvater des Priesters Jonathan wird im MT Manasse genannt. Für diesen Namen lesen aber einige Handschriften der G., der Codex Lugdunensis, die Vulgata sowie die syrische Übersetzung der Hexapla Mosche (! !). Und daß diese Lesart die richtige sein wird, geht auch aus dem masoretischen Texte selbst hervor, wo das Nun in dem Worte Manasse etwas höher gestellt ist, ein deutliches Zeichen einer späteren Änderung (vgl. Ed. König, Einl. S. 34). Daß die ganze Erzählung Richt. 17 f. trotz ihrer doppelten Überlieferung in die erste Zeit nach der Einwanderung in Kana'an zurückgeht, steht fest. Mithin haben wir in dieser Stelle eine alte Nachricht, daß Mose, zumindest gesagt, in der Zeit nach der Einwanderung als geschichtliche Persönlichkeit gewertet wurde; der Name seines Sohnes Gerschom ist uns auch sonst noch bezeugt. Daß eine spätere Zeit an dieser Stelle den Namen des Mose in Manasse

änderte, dürfte seinen Grund darin haben, daß es nach der späteren Kultuszentralisation anstößig erschien, daß die Nachkommen des Mose in dem Heiligtume zu Dan Priester gewesen waren.

In wie ganz anderem Lichte erscheint uns ferner heute der Bericht von Ex. 18 über des Mose Verhältnis zu den Midianitern (er übernimmt von ihnen das Rechtsverfahren!), nachdem sich uns die minäischen und sabäischen Inschriften erschlossen haben! Gehen auch in bezug auf ihr Alter heute die Meinungen noch vielfach auseinander (die Schätzungen schwanken zwischen 1500—500 v. Chr.), so läßt ihr Inhalt, soweit sie bisher entziffert sind, doch auch vermutungsweise Rückschlüsse auf die Midianiter zu. Wir wissen nunmehr, daß auch die südarabischen Völker der Minäer und Sabäer den Priester Levi und den Seher Kohen sowie den Tempel bait nannten. Damit fällt auch die lange verbreitete Geschichtsauffassung in sich selbst zusammen, als ob Israel in der Wüste nach der Weise moderner Beduinen gelebt haben müßte. Israel hielt sich vielmehr auch in der Wüste an Orten auf, die eine alte, bodenständige Kultur hatten. Und wir machten ja schon oben darauf aufmerksam, daß diese Voraussetzungen gerade für Kadesch richtige sein werden.

Man beachte ferner die analogen Züge bei Mose und dem geschichtlich über alle Zweifel erhabenen babylonischen Könige Hammurapi. Wie dieser führt auch Mose als ein Zeichen seiner Macht den Stab; wie dieser gibt auch Mose seinem Volke ein kodifiziertes Recht. Wie Hammurapi ist auch Mose der politische Führer seines Volkes usw. Gerade die Gestalt des babylonischen Königs Hammurapi hat uns gezeigt, wie richtig für die damaligen altorientalischen Verhältnisse das Bild des Mose im Alten Testamente gezeichnet ist.

Wir können demnach zusammenfassend sagen, daß uns sowohl verschiedene Stellen des Alten Testamentes sowie allgemeine

Erwägungen, die wir der Erschließung des alten Orients verdanken, vollauf berechtigen, in Mose eine geschichtliche Persönlichkeit zu sehen, wozu noch kommt, daß die Gegner dieser Geschichtlichkeit für die von ihnen vertretene Meinung auch nicht einen stichhaltigen Grund vorbringen können.

Welches war nun aber das Lebenswerk dieses Mannes Mose? Die hauptsächliche Bedeutung desselben bestand zweifellos darin, daß er seinem Volke in seiner Gesamtheit Kunde gab von dem Gotte Jahve, der sich ihm selbst in einer stillen Stunde offenbart hatte, und daß er es kraft seiner göttlichen Mission vermochte, die Verehrung dieses Gottes Jahve als eines einzigen und sittlichen Gottes unter seinen Volksgenossen durchzusetzen. Was der Name dieses Gottes bedeutet, wissen wir nicht. Die Erklärung, die sich Ex. 3, 14 für denselben findet, ist zweifellos ebenso falsch wie alle die modernen Theorien, die diesen Namen auf Grund aller möglichen Sprachstämme erklären wollen. Die assyrischen Keilinschriften haben uns gelehrt, daß sich dieser Gottesname auch in nordsyrischen Gottesnamen in der Form Jau findet (vgl. hebr. jah, jo). Beides ist für uns von keinem großen Belang, weder ob wir die Bedeutung des Namens Jahve kennen noch der Umstand, daß außer Israel auch andere Völker diesen Gottesnamen kannten. Das, worauf es uns vor allem ankommt, ist zu erkennen, was Mose und seine Zeitgenossen mit diesem Namen Jahve für Vorstellungen und Forderungen verbanden. Und diesbezüglich sind wir nun nicht nur auf literarisch beträchtlich jüngere Quellen angewiesen, sondern wir besitzen auch solche, die in die Zeit des Mose selbst zurückgehen und die uns über die Gottesverehrung dieser Zeit wertvolle Aufschlüsse geben. Einmal war Jahve für Mose der einzige Gott, der keine anderen Götter neben sich duldet (vgl. Ex. 20, 3); er war ein unsichtbarer Gott und durfte demnach nicht im Bilde verehrt

werden (vgl. Ex. 20, 4); Jahve ist ferner über die Natur erhaben (vgl. Ex. 15 das sog. Schilfmeerlied); vor allem aber war der Gott des Mose ein sittlicher Gott, der das Gute belohnt und das Böse bestraft (vgl. Ex. 20, 5 f.). Ein indirektes Zeugnis für diese Gottesanschauung des Mose besitzen wir in den beiden Wüstenheiligtümern des Zeltes und der Lade, die beide einer bildlosen Gottesverehrung entsprechen. Daß die Lade in die Wüstenzeit zurückgeht, beweist schon allein ihr Charakter als der eines Wanderheiligtums; ist uns doch auch das Lied erhalten (vgl. Nu. 10, 35 f.), mit dem die sich in Bewegung setzende Lade vom Volke begleitet wurde. Diese Tatsache wird auch allgemein anerkannt wie auch die, daß die Lade in der Vorstellung des Volkes Israel ein Thronsessel des unsichtbaren Gottes war. (Vgl. vor allem das eben erwähnte Lied Nu. 10, 35 f. sowie die Stelle Jer. 3, 16 f., wo ausgeführt wird, daß im Gegensatz zur Lade Jahves einst Jerusalem der „Thron Jahves" heißen solle.) Wie man freilich dazu kam, diesem Gottesthron eine kastenförmige Gestalt zu geben, ist ein noch ungelöstes Problem.

Das Zelt ('ôhel mô'êd) galt als der Aufbewahrungsort der Lade. Ex. 26. 35—38 hören wir ausführlich von der äußeren Ausstattung des Zeltes. Da aber diese Kapitel literarisch einer viel jüngeren Zeit angehören, und auch die Beschreibung des Zeltes eine für die mosaische Zeit viel zu prunkvolle ist, hat man wohl mit Recht den sekundären Ursprung dieser ganzen Schilderung betont. Allein dabei schüttete man wieder das Kind mit dem Bade aus, indem man das Vorhandensein des Zeltes in mosaischer Zeit überhaupt leugnete und diese ganze Vorstellung als die Rekonstruktion einer späteren Zeit ansah. Auch wir schließen uns der Auffassung an, daß die prunkvolle Ausstattung, wie sie im Buche Exodus dem Zelte gegeben wird, nicht schon in der mosaischen Zeit für

dasselbe beansprucht werden darf; allein wir halten es für verkehrt, deshalb die Existenz des Zeltes in der mosaischen Zeit überhaupt leugnen zu wollen. Wir meinen, daß diese kritische Stellung durch folgende Momente unmöglich gemacht wird: Einmal ist doch von vornherein anzunehmen, daß die Lade auch einen Aufbewahrungsort besessen haben wird, was bei einem Wanderheiligtum doch nur ein Zelt oder dergl. gewesen sein kann. (Nach der Einwanderung in Palästina stand die Lade zuerst im Tempel zu Silo.) Ferner sagt 2. Sam. 7, 6 Nathan zu David, daß Gott in früheren Zeiten in einem Zelte wohnte und deshalb eines Tempels nicht bedürfe. Es ist ferner auch zu beachten, daß David nach Einholung der Lade für dieselbe als Aufenthaltsort erstmals ein Zelt errichten läßt (vgl. 2. Sam. 6, 17; 1. Kön. 1, 38 f.), womit er wohl an einen alten Brauch anknüpft. Schließlich ist uns, die wir — trotz aller berechtigten kritischen Stellungnahme — die Bücher der Chronik nicht in Bausch und Bogen als historische Quellen ablehnen, die Nachricht von 2. Chron. 1, 3 ein gewichtiges Zeugnis, derzufolge das Zelt nach der Einwanderung in Gibe'on aufgestellt wurde. Und diese beiden kultischen Gegenstände, Lade und Zelt, sind auch, wie gesagt, indirekte Zeugnisse für eine bildlose Gottesverehrung des Mose.

Bei alledem dürfen wir freilich einen Punkt nicht übersehen, daß nämlich der Monotheismus des Mose noch nicht ein solcher in unserem Sinne war; daß nämlich Mose in Jahve zwar den Gott Israels sah, dabei aber die Existenz anderer Götter nicht leugnete. Dieser Umstand darf uns aber das Werk des Mose nicht in einem weniger hellen Lichte erscheinen lassen. Es wurde dazu schon richtig darauf hingewiesen, daß sich der Gottesglaube des Mose vorerst in diesen engen Grenzen bewegen mußte. Nach Israels ganzer historischer Entwicklung konnte und mußte der Gott des Mose erst ein Volksgott

sein, bevor diese engen Fesseln gesprengt werden konnten, und Jahve durch den Mund der Propheten zu dem Weltgotte werden konnte, der alle Völker richtet und zu dem alle Nationen sich vertrauensvoll wenden (vgl. Mich. 4, 1 ff.)

Wie sich Jahve erstmalig dem Mose geoffenbart haben soll, wird Ex. 3 erzählt. Bei dieser Schilderung handelt es sich um die Gotteserscheinung im brennenden Dornbusche. Über das eigentliche innere Erlebnis des Mose erfahren wir nichts, und wir müssen dasselbe allenfalls an Stellen wie Jer. 20, 9. Am. 7, 15 u. a. bemessen. Das eine müssen und dürfen wir uns aber sagen, daß in jener Berufungsstunde des Mose der Grund gelegt wurde auch zu unserem Gottesglauben, wenn Mose selbst auch schon an den Glauben der Väter angeknüpft haben mag. Der Gott, zu dem Mose und seine Zeit betete, ist auch noch unser Gott! Und seine Gebote sind auch noch unsere Gebote! Und da muß nun gegenüber manchen Verirrungen der gegenwärtigen Forschung ein offenes Wort gesagt werden. Wenn in den letzten Jahrzehnten des öfteren, leider auch von Theologen versucht wurde, diese mosaische Gottesidee auf einen allmählichen Evolutionismus zurückzuführen, wenn dazu die Ansicht vertreten wurde, daß der Gott des Mose letztlich der Reflex eines feuerspeienden Berges oder in seinen ursprünglichen Formen ein animistischer Dämon u. dgl. sei, so müssen wir demgegenüber betonen, daß sich für derartige Ansichten, auch rein historisch und sachlich genommen, in den alttestamentlichen Quellen auch nicht die Spur eines Beweises abringen läßt, und daß derartige Theorien nichts anderes sind als geistreiche Verirrungen ihrer Urheber, deren Vortragen letztlich nur unserer evangelischen Kirche Schaden bringen kann. Und dessentwegen muß hier laut und entschieden gegen dieselben protestiert und ihre völlige Haltlosigkeit immer wieder betont werden.

Mose war aber, wie wir schon andeuteten, nicht nur der

religiöse Reformator seines Volkes, sondern auch dessen politischer Führer. Es liegt dies auch in der Natur der Sache, wenn wir die äußeren Umstände in Betracht ziehen, in denen sich Israel damals befand. Eine religiöse Reform wie die des Mose war nur möglich, wenn Israel sich von der ägyptischen Knechtschaft befreite. Und da ist es so gut wie selbstverständlich, daß Mose das Werk der Befreiung ebenso in die Hand nahm wie das der religiösen Reform.

Mit der Befreiung Israels war aber noch nicht alles getan, was getan werden mußte. Es galt nun vor allem, den neuen Ideen einen dauernden Halt zu geben, zu verhindern, daß Israel wieder in den altorientalischen Polytheismus zurückfalle; und ferner galt es, den durch den neuen Gottesglauben bedingten sittlichen Forderungen nun auch praktisch Geltung zu verschaffen. Die Orte, an denen dies von Mose durchgeführt wurde, waren Kadesch und der Sinai-Horeb (vgl. oben). Und er tat dies, indem er seine religiösen und sittlichen Forderungen in zwei Gesetzeskörpern zusammenfaßte, die uns bis heute erhalten geblieben sind, in dem sog. Dekalog (Ex. 20, 1—17; Deut. 5, 6—18) und in dem sog. Bundesbuch (20, 23—23, 19 = BB). Es gab freilich eine Zeit, in der es kaum angezweifelt wurde, daß diese beiden Gesetzeskörper *nicht* von Mose stammen. Allein auch hier ist der alttestamentlichen Überlieferung die Erschließung des alten Orients zu Hilfe zu kommen; und speziell, was den Dekalog betrifft, zweifelt heute kaum mehr jemand daran, daß wir denselben dem Mose zu verdanken haben. Die Gründe, die gegen diese Annahme vorgebracht wurden, waren ja meist nur rein subjektive. Eine Abfassung des Dekalogs durch Mose schien einfach auf Grund des Geschichtsbildes, das man sich von der damaligen Zeit entworfen hatte, nicht denkbar. Allein wir wiesen schon darauf hin, daß wir gerade diesbezüglich in den letzten Jahrzehnten gründlich

umlernen mußten. Heute scheint es uns nicht mehr unmöglich, daß der Dekalog auf Mose zurückgeführt werden könnte. Unsere Gründe dafür sind folgende: Steht einmal die Geschichtlichkeit des Mose für uns fest und sagt uns die biblische Überlieferung, daß er der Verfasser des Dekalogs sei, so haben wir nur dann ein Recht daran zu zweifeln, wenn innere Gründe dies beim Dekalog selbst nahelegen. Bekanntlich zerfallen die zehn Gebote in zwei Gruppen: 1., 1—3 Gebote, die sich auf Gott beziehen, 2., 4—10 solche, die den Nächsten betreffen. 1—3 sind nichts anderes als ein Ausfluß des Gottesglaubens des Mose. 4—10 hingegen gehen vielleicht bloß in ihrer Formulierung auf Mose zurück, während er bezüglich der in ihnen enthaltenen sittlichen Ideen von wo andersher beeinflußt worden sein könnte. Wir wissen nämlich heute, daß der gesamte alte Orient einen bestimmten Sittenkodex kannte, in welchem aufgezählt war, was der einzelne Mensch tun darf und was nicht. Es sei hier nur in Kürze auf einige diesbezügliche Beispiele hingewiesen. Im 125. Kapitel des ägyptischen Totenbuches (T. u. B. I, 187 ff.) legt der Tote ein Bekenntnis vor den Totenrichtern ab und sagt da unter anderem:

„Ich habe nicht getötet,
Ich habe nicht zum Töten angestiftet
— — — — — — — — — — —
Ich habe nicht Ehebruch begangen,
Und habe nicht Unzucht getrieben im Heiligtum meines Gottes
— — — — — — — — — — —
Ich habe nicht falsch gehandelt,
Ich habe nicht geraubt
— — — — — — — — — — —
Ich habe nicht Lüge geredet usw."

Ferner heißt es in einem babylonischen Beschwörungstexte, in dem erwogen wird, inwieweit sich ein Mensch vergangen haben mag (vgl. T. u. B. I, 96 ff.):

„— — — — — — — — — — —
Hat er Vater und Mutter verachtet, die ältere Schwester beleidigt
— — — — — — — — — — —
Hat er zu Nein Ja, zu Ja Nein gesagt
— — — — — — — — — — —
Hat er seines Nächsten Haus betreten,
Hat er seines Nächsten Weib sich genaht,
Hat er seines Nächsten Blut vergossen,
Hat er seines Nächsten Kleid geraubt usw."

Derartige Beispiele ließen sich noch vermehren, und wer wollte leugnen, daß sich in diesen Sittenkodizes deutliche Anklänge an die Gebote 4—10 des Dekalogs finden. Es wäre aber falsch, aus dieser beiderseitigen Ähnlichkeit das Werk des Mose nun mindern zu wollen. Das Große an seiner Tat liegt, wenn er auch durch derartige altorientalische Parallelen angeregt wurde, darin, daß er diese sittlichen Gedanken in die Form „Du sollst . . ." kleidete, vor allem aber darin, daß er an die Spitze dieser Forderungen die Gebote 1—3 setzte, und damit diese sittlichen Gedanken als Forderungen seines einzigen und einzigartigen Gottes ansah. Damit gewinnen diese gemeinorientalischen Ideen einen ganz anderen Inhalt, wenn sie als Forderungen eines Gottes erscheinen, der keine anderen Götter neben sich duldet und der die Schuld der Väter heimsucht an den Kindern und Kindeskindern. Dieser gemeinorientalische Sittenkodex ist uns aber, gegenüber aller Kritik, ein schlagender Beweis dafür, daß die Abfassung des Dekalogs durch Mose in keiner Weise dem geschichtlichen Befunde widerspricht.

Und nun zum BB! Bei diesem Gesetzeskörper ist man noch heute vielfach der Ansicht, daß Mose nicht sein Verfasser sein könne. Und man muß zugeben, daß man hier wenigstens auf innere Gründe hinzuweisen sucht, die diese kritische Stellungnahme gegenüber dem BB rechtfertigen sollen. Man sagt, das BB setze Verhältnisse voraus, in denen Israel schon in Kana'an weilte folglich könne Mose nicht als sein Verfasser an- gesehen werden. Um diesem Einwurfe gegenüber eine richtige Stellung einnehmen zu können, muß man sich erstmalig von dem Inhalte des BB und seiner Zergliederung ein flüchtig gezeichnetes Bild entwerfen. Da ist nun einmal darauf hinzuweisen, daß nach einer alten Beobachtung das BB in Rechtssatzungen und in Worte zerfällt, von denen die ersteren juristischen Inhaltes sind und stets durch die Formel „wenn" eingeleitet werden, während die letzteren kultisch-sittliche Gebote und in der Befehlsform gehalten sind. Diese Beobachtung wurde nun noch bedeutungsvoller durch die Auffindung des Gesetzbuches des Hammurapi (vgl. T. u. B. I, 140 ff.) Da erkannte man nämlich, daß dieses um 2000 v. Chr. kodifizierte Recht auffallende Übereinstimmungen mit dem BB aufweist, die unbedingt irgendeinen Zusammenhang nahelegen; und zwar kommen diese Übereinstimmungen meist nur für die mit „wenn" eingeleiteten Rechtssatzungen des BB in Betracht. Ein Beispiel möge den hier geschilderten Tatbestand näher veranschaulichen. Im BB, Ex. 21, 28 lesen wir: „Wenn ein Rind einen Mann oder eine Frau totstößt, so soll das Rind gesteinigt und darf sein Fleisch nicht gegessen werden; der Besitzer des Rindes aber soll frei ausgehen." Damit vergleiche man § 250 der Gesetze des Hammurapi: „Wenn ein Ochse beim Gehen auf der Straße jemand stößt und tötet, so soll diese Rechtsfrage keinen Anspruch bieten." Dieses Beispiel, das sich noch durch viele andere vermehren ließe, zeigt uns zur Genüge, daß zwischen

dem BB und dem Gesetze des Hammurapi irgendein Zusammenhang bestehen muß, wobei wir uns denselben verschieden erklären können. (Abhängigkeit des BB von dem babylonischen Gesetze, direkt oder indirekt, oder Abhängigkeit beider von einem Urgesetz.) Das eine jedoch lehrt uns diese beiderseitige Übereinstimmung: daß der um 1200 v. Chr. lebende Mose die schon in Babylonien um 2000 v. Chr. sich findenden Gesetze nicht erstmalig erfunden haben kann, sondern daß er sie selbst irgendwoher übernommen haben und sie selbst nur kodifiziert haben wird, entsprechend den geistigen Richtungen und den Rechtszuständen seiner Zeit. Und weiter sagt uns der literarkritische Befund, daß Mose diese Gesetze durch die sog. „Worte", religiös-kultische Vorschriften ergänzt und erweitert haben wird. Wir wissen schon aus unseren Erörterungen über den Dekalog, welche Quellen ihm da zur Verfügung standen, nämlich die altorientalischen Sittenkodizes. Gerade weil seine Gottesanschauung so stark sittlich orientiert war, mußte er sich veranlaßt gefühlt haben, die streng juristisch gehaltenen Rechtssatzungen durch die religiös-kultischen Worte zu erweitern, und so erklärt es sich auch, daß sich in diesen Worten auch Anklänge an den Dekalog finden (vgl. Ex. 22, 19; 23, 12 f.).

Nun aber wurde, wie wir schon erwähnten, dagegen eingewendet, das BB könne wegen bestimmter Vorschriften, die den Aufenthalt Israels in Palästina voraussetzen, nicht schon von Mose verfaßt sein. Allein alle hier vorgebrachten Gründe gehen von falschen Voraussetzungen aus. Ackerbau trieb man sowohl in Kadesch wie in Ägypten, und deshalb ist es geradezu selbstverständlich, daß Mose auch darauf Bezug nahm. Die Bezeichnung bait für Tempel (vgl. Ex. 23, 19) findet sich, wie wir schon oben erwähnten, auch in den Inschriften südarabischer Völker, die die nächsten Verwandten der Midianiter waren, zu denen Mose in so enge Beziehungen trat. Vor allem muß man

sich immer wieder sagen, daß Mose bei der Kodifizierung des BB schon aus älteren Vorlagen schöpfte, und dadurch doch auch einiges Aufnahme gefunden haben kann, was für seine Zeit nicht unbedingt paßte; und schließlich ist es ja auch nicht ausgeschlossen, daß ein Gesetzgeber künftige Verhältnisse im Auge haben kann. Daß andererseits das BB viele uralte Züge aufweist, die direkt in die Zeit des Mose verweisen, wurde schon des öfteren erwähnt (vgl. darüber Sellin, Einleitung. 2. Aufl., S. 27).

Eine Frage legen sich nach unserem Dafürhalten die Kritiker, die in Mose nicht den Verfasser des BB sehen wollen, nicht genügend vor, nämlich die, in welcher Zeit *nach der Einwanderung* in Palästina das BB denn kodifiziert worden sein konnte und von wem? Die unterste Grenze bildet für die Zeit nach der Einwanderung in Palästina die Begründung des israelitischen Königtums. Dies ergibt sich unzweideutig aus Ex. 22, 27, wo von einem Fürsten (nâsî'), nicht aber von einem Könige (melech) die Rede ist. In welcher Zeit vorher wäre aber die Möglichkeit vorhanden gewesen für die Einführung des BB? Wir wissen aus den uns zu Gebote stehenden Quellen, daß für ein derartig geistesgeschichtliches Werk wie das BB in dem Durch- und Gegeneinander der einzelnen Stämme jegliche Voraussetzung fehlte. Und daran schließt sich die andere Frage: Wo ist eine Mose nur annähernd gleichkommende Persönlichkeit, die in dieser Zeit das BB kodifiziert haben könnte? Vielleicht Simson oder Ehud? Wir wollen nicht ungerecht urteilen, aber wir können uns gerade im Hinblick auf Mose und sein Werk, wenn wir die Einwände der Kritik betrachten, nicht des Eindruckes erwehren, als ob dieselbe von einer gewissen Voreingenommenheit ausginge, daß Mose und sein Wirken nicht so gewertet werden *dürfte*, wie es uns in der alttestamentlichen Überlieferung entgegentritt. Dem-

gegenüber müssen wir um so entschiedener betonen, daß gerade der Befund der speziell israelitischen wie der allgemein altorientalischen Geschichte unser Vertrauen zu den biblischen Angaben über Mose und sein Werk nur stärken kann. Gerade wenn wir uns erinnern, welchen neuen einzigartigen Gottesglauben Mose seinem Volke brachte und in welch' tiefgehender Weise er durch den Dekalog und das BB auf seine und die folgende Zeit einwirken wollte und auch einwirkte, können wir ahnen, was dieser Mann für seine Zeit bedeutete, und daß wir in ihm wohl die hervorragendste Gestalt der ganzen israelitischen Geschichte zu sehen haben.

X. Die Einwanderung in Kanaʿan.

Wie lange sich Israel in Kadesch aufhielt, entzieht sich unserer Beurteilung. Verschiedene Momente sprechen aber dafür, daß sich diese sog. Wüstenzeit Israels nicht auf einen allzu langen Zeitraum erstreckt haben wird; dieser Satz gilt wenigstens, wenn wir in Mernephta (ca. 1200) den Pharao des Auszuges zu sehen haben. Denn wenn Saul um ca. 1000 v. Chr. anzusetzen ist, so müssen von den 200 Jahren, die dann für die Zeit vom Auszuge aus Ägypten bis zur Begründung des israelitischen Königtums übrig bleiben, doch ca. 150 Jahre für die erste Zeit nach der Einwanderung und die Zeit der Richter angenommen werden, so daß für die mosaische Zeit ca. 50 Jahre anzusetzen sind. Damit stimmen nun mehrere Daten der Überlieferung überein. So die Angabe, daß während der sog. Wüstenzeit eine Generation dahingestorben sei (vgl. Nu. 14, 32 f.; Deut. 1, 34 f.); ferner die öfters sich findende Nachricht, daß Israel 40 Jahre in der Wüste weilte (vgl. Ex. 16, 35; Nu. 14, 34. 33, 38; Deut. 8, 4). Wenn auch gerade die Zahl 40 hier nur als eine runde und heilige gebraucht sein wird (40 Tage und Nächte währt nach Gen. 7, 4. 17 die Sintflut, 40 Tage und Nächte weilt Mose auf dem Berge [vgl. Ex. 24, 18], 40 Tage und Nächte wandert Elia zum Horeb [vgl. 1. Kön. 19, 8]), so liegt vielleicht in der Anwendung gerade dieser Zahl ein richtiger Hinweis auf die Dauer der sog. Wüstenzeit.

Wie sich nun die Einwanderung in Kanaʿan vollzog, wird uns in verschiedenen Teilen des Alten Testamentes in längerer

und kürzerer Form erzählt. Unsere Hauptquellen für dieses Ereignis in seinem weiteren Umfange sind Nu. 13—14. 20—21, das Buch Josua sowie Richt. 1, 1—2, 5; von großem Werte für unsere Kenntnis von den ersten Schicksalen der einzelnen Stämme nach der Einwanderung sind die beiden Spruchsammlungen Gen. 49 und Deut. 33. Diese Quellen sind natürlich nicht alle gleichwertig, und wir werden sie nicht nach literarkritischen Gesichtspunkten bemessen dürfen, d. h. nach dem Alter ihrer Abfassung, sondern nach literargeschichtlichen, d. h. nach der Art ihrer jeweiligen literarischen Form, an der sich vielfach auch beurteilen läßt, ob die in ihr enthaltene Nachricht alt ist oder nicht. Diese Unterscheidung ist wie bei allen anderen historischen Texten so auch bei den alttestamentlichen von grundlegender Bedeutung. Auf Grund dieser unserer Wertung der Quellen werden wir die Nachrichten in Richt. 1, 1—2, 5 und in einzelnen Teilen von Jos. 14 und 15 für älter halten müssen gegenüber von denen in Jos. 13—21. Eine Mittelstellung nehmen nach unserem Dafürhalten Jos. 3—5; 8, 30 ff.—11; Nu. 13—14; 20—21 ein. (Über den Bericht von der Zerstörung Jerichos vgl. unten!) Um dies richtig zu verstehen, vergleiche man die hier genannten einzelnen Gruppen miteinander. Man merkt dann deutlich, wie einmal älteste Stammesgeschichte erzählt wird, die auf die übrigen Stämme keine weitere Rücksicht nimmt. In anderen Teilen hingegen wird die Einwanderung unter dem Gesichtspunkte des Zwölfstämmeschemas geschildert, mit vielen Orts- und Grenzangaben; man merkt hier deutlich die Hand des viel jüngeren Geschichtsschreibers. Jünger als die erste und älter als die zweite Gruppe werden die geschichtlichen Erzählungen sein, wie eine solche z. B. in der Darstellung des Überganges über den Jordan vorliegt (vgl. Jos. 3—5), womit auch die obengenannten Kapitel aus Numeri zu vergleichen sind. Aus der gegenseitigen

Abwägung der einzelnen Nachrichten muß man trachten, sich ein Bild von dem wirklichen Gang der Dinge zu verschaffen. Gehen wir nunmehr daran, die Einwanderung Israels in Kana'an in großen Zügen zu erörtern, so müssen wir noch eine Vorfrage erledigen, nämlich die, inwieweit wir uns diese Vorgänge entsprechend der Darstellung des Alten Testamentes zu denken haben. Vielen Angaben der diesbezüglichen Quellen gegenüber verhielt sich die Forschung der letzten Jahrzehnte immer ablehnender, entsprechend der ganzen Stellung, die man zu der alttestamentlichen Überlieferung einnahm. Ist nun auch eine gewisse kritische Stellung in vieler Hinsicht berechtigt — wir nehmen eine solche vielfach ebenfalls ein — so schoß man doch in dieser Hinsicht nach unserem Dafürhalten oftmals allzuweit über das Ziel. Die alttestamentliche Überlieferung wurde so skeptisch angesehen, daß bei vielen Geschichtskonstruktionen von ihr nicht mehr viel übrig blieb, und die Dinge immer mehr die Gestalt erhielten, wie sie einzelnen Forschern auf Grund ihres subjektiven Urteils am folgerichtigsten erschienen. Wir meinen unsererseits, daß man bei der kritischen Betrachtung unserer Quellen nicht zu weit gehen darf, und daß für den Gang der Ereignisse unsere einzige und sicherste Quelle vorderhand immer noch das Alte Testament bleiben muß, wenn wir bei allen unseren diesbezüglichen Aufstellungen nicht allzusehr den Boden unter den Füßen verlieren wollen.

Da ist es nun erstmals ein übereinstimmender Zug aller alttestamentlichen Berichte, daß Israel von Kadesch aus nicht den direkten Weg nach Palästina nahm, nämlich den nach dem Negeb, sondern den viel weiteren um die Südspitze des Toten Meeres herum durch das Ostjordanland wählte. Suchen wir nach einer Erklärung dieser immerhin auffallenden Tatsache, so werden wir dieselbe vielleicht in dem historischen Kerne von Nu. 13 f. zu suchen haben. Wir hören in diesen beiden Ka-

piteln, daß Mose von Kadesch aus Kundschafter nach Palästina schickt, daß auf deren Schilderung des Landes hin sich das Volk weigert hinzuziehen, infolge einer Strafankündigung des Mose doch einen Versuch unternimmt, dabei aber eine Niederlage erleidet. Diesen Bericht wird man schwerlich in das Reich der Fabel verweisen dürfen. Trotz aller Ausschmückungen werden wir vielmehr in ihm den Niederschlag eines mißglückten Einwanderungsversuches vom Süden Palästinas aus zu sehen haben. Es war ja doch auch nur zu natürlich, daß Israel vorerst den kürzesten Weg wählte; nur unüberwindbare Schwierigkeiten werden es zu dem Umwege über das Ostjordanland veranlaßt haben.

Auf dem Wege von Kadesch nach dem Ostjordanlande lagen die drei Reiche von Edom, Moab und ʿAmmon, die Israel durchziehen mußte. Auf welche Weise es Israel gelang, durch das Gebiet dieser drei Völker hindurchzukommen, wird im Alten Testamente in dreifacher Weise erzählt. Nach der einen Überlieferung umging Israel bei seinem Zuge nach dem Ostjordanlande das Gebiet dieser Stämme (vgl. Nu. 20, 14 ff.; Richt. 11, 14 ff.; 2. Chron. 20, 10). Nach einer zweiten Tradition ziehen sie friedlich durch diese Länder (vgl. Deut. 2, 1 ff.), und nach einer dritten Version wurden diese Völker durch einen sog. „Gottesschrecken" daran gehindert, Israel etwas zuleide zu tun (vgl. Ex. 15, 15a). Der geschichtliche Tatbestand, der allen diesen drei Nachrichten zugrunde liegt, wird wohl der sein, daß Israel bei seinem Zuge nach dem Ostjordanlande mit diesen drei Völkern in keinen Konflikt geriet, was sich eine spätere Zeit verschieden deutete; der Nu. 25 geschilderte Verkehr Israels mit den Moabitern läßt ebenfalls auf ein friedliches Übereinkommen schließen, wie ja auch die Bileʿamperikope (Nu. 22—24) deutlich durchblicken läßt, daß es zwischen Israel und den Moabitern *nicht* zu

einem Kampfe kam. Dieser Tatbestand wird uns aber erst dann recht verständlich, wenn wir im Auge behalten, daß Israel und diese drei Völker stammverwandt waren; dies kommt auch in den Vätersagen zum Ausdruck, wenn dort Lot (vgl. Gen. 19, 30 ff.) als der Stammvater der Völker ʿAmmon und Moab, und Esau (vgl. Gen. 36) als der Ahnherr von Edom erscheint. Und daß die Überlieferung hier eine richtige ist, zeigt ein Vergleich der Inschrift des Königs Meschaʿ von Moab mit der Sprache des Alten Testamentes. Dieser Stammesverwandtschaft wird man sich noch bewußt gewesen sein, als Israel durch das Gebiet dieser Völker hindurchzog, so daß es zwischen den beiden Gruppen zu keinem Konflikte kam. Auch hier kann keine Rekonstruktion aus späterer Zeit vorliegen, da Israel schon bald darauf in der Richterzeit in Kämpfe mit ʿAmmon und Moab verwickelt wurde (vgl. Richter-Buch), die völlig nie aufhörten.

Schwere Kämpfe hatte Israel hingegen mit zwei amoritischen Fürsten zu bestehen, dem Könige Sichon von Chesbon und Og von Basan; was die übereinstimmende Ansicht der Überlieferung ist. Daß speziell Sichon als eine geschichtliche Persönlichkeit anzusehen sein wird, geht aus dem alten Spruche Nu. 21, 27 f. hervor; und auch sonst läßt sich kein gewichtiger Grund gegen die Richtigkeit dieser Überlieferung anführen. Israel bleibt Sieger, und bei der Schilderung dieser Kämpfe erfahren wir auch, daß Israel in nördlicher Richtung bis Edreiʿ (heute Derʿât) kam; diese Angabe wird uns weiter unten für die Frage von Wichtigkeit sein, an welcher Stelle Israel den Jordan überschritt.

Eine Folge dieser siegreichen Kämpfe war es, daß sich die beiden Stämme Ruben und Gad im Ostjordanlande dauernd niederließen. Diese Nu. 32 geschilderte Entwicklung gilt allerorten im Alten Testamente als etwas Selbstverständliches; Ruben siedelte sich im südlicheren Teile an, Gad nördlich von ihm.

Ruben scheint sich nicht lange behauptet zu haben, sondern bald unter den ringsumwohnenden fremden Völkerschaften untergegangen zu sein; die alten Sprüche Gen. 49, 3 f. sowie Deut. 33, 6 legen dies jedenfalls nahe; und auch Richt. 5, 15b f. ist eine Bestätigung dafür. Gad hingegen scheint sich, wenn auch unter schweren Kämpfen, seiner Gegner siegreich erwehrt zu haben (vgl. Gen. 49, 19; Deut. 33, 20 f.). Eine größere Rolle hat aber auch dieser Stamm in der Folgezeit nicht gespielt.

Fraglich bleibt es, ob der ebenfalls im Ostjordanlande, nördlich von Gad wohnende Teil des Stammes Manasse sich schon zu dieser Zeit im Ostjordanlande niederließ oder ob er erst später aus dem Westjordanlande zurückwanderte. Nu. 32, 39 ff. wird im Anschluß an den ebenerwähnten Bericht über Ruben und Gad noch erzählt, daß auch einzelne Teile des Stammes Manasse sich im Ostjordanlande niederließen, und zwar die Sippen Machir, Jair und Nobach; dieselbe Anschauung tritt uns auch Jos. 13, 29 ff., ebenfalls im Anschluß an eine Nachricht über die Sitze Rubens und Gads entgegen. Dabei ist nun einmal zu beachten, daß das hier von Manasse Erzählte getrennt von den Angaben über Ruben und Gad berichtet wird, so daß es stark sekundären Ursprunges zu sein scheint. Ferner spricht gegen ein so frühes Festsetzen Manasses im Ostjordanlande, daß Gen. 49, 22 ff. noch von Joseph (!) handelt, demnach der Joseph-Stamm in so früher Zeit noch nicht in die Stämme Ephraim und Manasse getrennt gewesen zu sein scheint. Schließlich scheint auch der Bericht Jos. 17, 1 ff., der die Sitze des Stammes Manasse beschreibt, noch nichts davon zu wissen, daß schon von Mose einem Teile des Stammes Manasse Sitze im Ostjordanlande verliehen worden seien. Letztere Anschauung vom Gange der Ereignisse scheint demnach eine spätere Rekonstruktion zu sein, die sich das Vorhandensein von Manassiten im Ostjordanlande nicht

anders erklären konnte als so, daß sich dieselben gleich bei der Einwanderung im Ostjordanlande niederließen. In Wirklichkeit dürfte ein Teil des Stammes Manasse erst vom Westjordanlande aus seine überschüssige Bevölkerung nach dem Ostjordanlande abgeschoben haben; wird uns doch auch Jos. 17, 14 ff. erzählt, daß dem Stamme Joseph die Sitze im Westjordanlande zu eng wurden (vgl. Gen. 49, 22).

Haben wir mithin als mit einer sicheren Tatsache nur damit zu rechnen, daß sich bloß die beiden Stämme Ruben und Gad sofort im Ostjordanlande niederließen, so folgt daraus, daß der gesamte übrige Komplex der Stämme Israels — soweit er überhaupt nach Ägypten gezogen war (!) — den Jordan überschreitend nach dem eigentlichen Palästina vordrang und sich hier neue Wohnsitze suchte. Da tritt uns nun gleich die Frage entgegen, an welcher Stelle Israel auf diesem seinem Wege den Jordan überschritt. Im ersten Augenblick mag dem Leser diese Frage müßig erscheinen, da es doch nicht zweifelhaft sein könnte, daß dieser Übergang über den Jordan an der bei Jericho liegenden Furt stattfand. Dies ist nun auch tatsächlich die noch heute in Forscherkreisen am meisten verbreitete Ansicht; und sie ist ja auch um so glaubwürdiger, als sich eine Lokalität „Gilgal" nicht nur im Alten Testament, sondern auch noch heute an dieser bei Jericho liegenden Furt nachweisen läßt. Schon vor Jahren haben aber Stade[1]) und Steuernagel[2]) die Ansicht vertreten, daß der Übergang über den Jordan nicht bei Jericho, sondern an der weiter nördlich gelegenen Furt bei Adam (heute Ed-Damije) stattgefunden habe, ohne aber mit dieser Anschauung viel Beifall zu finden. In jüngster Zeit ist dieselbe neuerdings von Sellin[3]) vertreten worden,

[1]) Geschichte des Volkes Israel I, S. 133 f.
[2]) Die Einwanderung der israelitischen Stämme in Kana'an. S. 88 f.
[3]) Gilgal 1917.

der aber das Problem von ganz anderen Gesichtspunkten aus aufrollte als seine beiden Vorgänger. Er geht nämlich, um hier seine Anschauung kurz zu schildern, von der Annahme aus, daß unter dem Gilgal, das im Josua-Buche als der Ort genannt wird, wo der Übergang der Stämme Israels stattgefunden habe, nicht das Gilgal bei Jericho, sondern der im Alten Testamente wie auch in neuerer Zeit nachweisbare Ort Gilgal bei Sichem (!) zu verstehen sei, und daß die im Josua-Buche sich findenden Zusätze zu Gilgal, die diesen Ort in die Nähe von Jericho verlegen, spätere Angleichungen seien. Israel sei vielmehr durch die Furt bei Adam direkt nach dem Heiligtume Gilgal bei Sichem gezogen, von wo aus auch die Eroberung des Landes stattfand. Erst eine spätere Zeit verband die viel ältere Nachricht von der Zerstörung Jerichos mit der Einwanderung Israels. Wir können hier nicht in extenso auf diese Hypothese Sellins, der wir uns in der Hauptsache anschließen, eingehen, sondern wollen nur in Kürze die Hauptmomente anführen, die für dieselbe sprechen. Da ist nun einmal hinzuweisen auf den Umstand, daß bei dem Berichte des Josua-Buches über den Einzug bei der Ortsangabe Gilgal nicht immer dabeisteht, daß dies das Gilgal bei Jericho gewesen sein müsse (vgl. z. B. Jos. 4, 20. 10, 43), und daß andererseits dort, wo dies Gilgal im jetzigen Texte mit Jericho in Verbindung gebracht wird, man deutlich erkennen kann, daß dies die Folge einer sekundären Angleichung ist (vgl. Jos. 3, 16. 4, 19. 5, 10).

Ferner sehen wir deutlich, wie unabhängig von dem Namen Gilgal die Überlieferung des Josua-Buches deutlich von Sichem als dem Orte spricht, von wo aus die Eroberung des Landes unter Josuas Führung vor sich ging (vgl. Jos. 8, 30 ff. 24, 1 ff.), was letztlich auch darauf hinweist, daß unter dem

sonstgenannten Gilgal dasjenige bei Sichem gelegene zu verstehen sein wird.

Wir wiesen ferner schon oben darauf hin, daß die Israeliten im Ostjordanlande nördlich bis Edrei' kommen; was sollte sie veranlaßt haben, wieder südwärts bis zur Furt von Jericho zu wandern? Davon sagt auch der alttestamentliche Bericht nirgends etwas.

Weisen uns nun die oben angegebenen Daten in der Richtung auf Sichem als den Ort der ersten Station der einwandernden Israeliten hin, so werden wir, wie schon erwähnt, die Furt von Adam als die Übergangsstelle über den Jordan anzunehmen haben. Und nun nennt auch tatsächlich eine Stelle im Josua-Buche (3, 16) diesen Ort als den, wo sich die Wasser stauten: „Das von oben her zufließende (Wasser) stellte sich wie ein fester Wall in großer Entfernung bei der Ortschaft Adam . . ."

Einen letzten und nach unserem Dafürhalten am meisten überzeugenden Beweis für die Richtigkeit dieser unserer Auffassung von der Einwanderung Israels haben schließlich die Ausgrabungen Sellins in Jericho selbst geliefert. Bei denselben wurde nämlich festgestellt, daß diese Stadt tatsächlich, wie es im Josua-Buche erzählt wird, einstmals zerstört wurde, daß aber diese Zerstörung zweifellos in das 15. Jahrhundert fällt; mithin mehrere hundert Jahre früher anzusprechen ist, als die im Josua-Buche geschilderte Einwanderung der israelitischen Stämme. Die Erinnerung an diese Zerstörung Jerichos muß in Israel aber trotzdem lebendig gewesen sein, und gerade judäisch-ephraemitische Kreise konnten, da ihre Furt nach dem Ostjordanlande die von Jericho war, leicht zu der Meinung gekommen sein, daß mit diesem Ereignisse auch die Zerstörung von Jericho zusammenhinge und daß Israel dort eingewandert sei; und diese Verwechslung konnte um so leichter vor sich

gehen, als ja auch bei Jericho ein Gilgal lag, mit welchem Namen diese Überlieferung so eng verbunden war.

Mit der Erörterung dieser Gilgal-Frage geht unsere Aufgabe, die Hauptprobleme der Anfänge Israels darzustellen, zu Ende. Wir können aus dem Berichte des Josua-Buches deutlich erkennen, wie zuerst der Süden, dann der Norden des Landes unter Josuas Führung erobert wurde (vgl. Jos. 10—12); und wir haben keinen Grund, diesen ebengenannten Quellen allzu kritisch gegenüberzustehen. Der Jos. 10, 12 f. überlieferte alte Spruch aus einem uns verloren gegangenen Werke sowie die in echt historischem Stile gehaltene Königsliste Jos. 12, 9 ff. (vgl. darüber schon unter V.) bürgen uns für das Alter der Überlieferung. Daß die eingesessene Bevölkerung nicht gleich völlig unterjocht und aufgesogen wurde, geht aus vielen Stellen hervor (vgl. Jos. 9 und den Richt. 4 u. 5 geschilderten Kampf gegen die kananäische Koalition). An einzelnen Rückschlägen wird es nicht gefehlt haben, im Verlaufe derer z. B. der Stamm Juda längere Zeit von seinen Volksgenossen getrennt wurde (vgl. Deut. 33, 7), was nicht ohne Einfluß auf den späteren israelitischen Geschichtsverlauf gewesen sein mag. Desgleichen scheinen die nördlich der Ebene Jesre'el wohnenden Stämme mehr oder weniger eine Zeitlang allzusehr von der Kultur der phönizischen Küstenstädte angezogen worden zu sein (vgl. Richt. 5, 17b; Gen. 49, 14 f.; Deut. 33, 18 f.; Gen. 49, 13). Allein allmählich überwog doch gegenüber allen entgegengesetzten Einflüssen das Zusammengehörigkeitsgefühl der israelitischen Stämme, wofür uns die Erzählungen des Richter-Buches Zeugen sind, welcher Prozeß schließlich in der Begründung des israelitischen Königtums sein Ende fand.

War es uns auch leider nicht möglich, uns mit vielen der hier berührten Fragen eingehender zu befassen, so glauben wir dennoch gezeigt zu haben, daß gerade die Erschließung des

alten Orients in neuerer Zeit uns wieder größeres Vertrauen zu der altteſtamentlichen Überlieferung verleihen darf. Bei der Eigenart der altteſtamentlichen Schriften iſt eine gewiſſe Kritik — wie übrigens bei jeder geſchichtlichen und ſonſtigen Urkunde — freilich immer geboten; allein dieſelbe darf nicht in jenen Zuſtand ausarten, wie er in den letzten Jahrzehnten ſich herausgebildet hatte, wobei ſchließlich alles angezweifelt wurde und nichts mehr Gültigkeit behalten durfte. Mögen die obigen Ausführungen in dieſem Sinne wirken und überzeugen!

Wichtigste Literatur.

Zu I.

Kittel, Geschichte des Volkes Israel. I² 1912. II² 1909.
König, E., Geschichte des Reiches Gottes bis auf Jesus Christus. 1908.
Guthe, Geschichte des Volkes Israel. 3. Aufl. 1914.

Zu II.

Müller, W. M., Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern. 1893. 136 ff.
Vincent, H., Canaan d'après l'exploriation récente. 1907.
Thomsen, Kompendium der palästinensischen Altertumskunde. 1913.

Zu III.

Knudtzon, Die El-Amarna-Tafeln. I. II. 1915. (Vorderasiatische Bibliothek.)
Niebuhr, Die Amarna-Zeit². 1903. (Der alte Orient. Jahrg. 1, Heft 12.)

Zu IV.

Eerdmans, Alttestamentliche Studien. II, 1908. (Die Vorgeschichte Israels.)
Meyer, Ed., Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. 1906. 249 ff.
Gunkel, Kommentar zur Genesis³. 1910.

Zu V.

Sellin, Melchisedek. (N. K. Z. 1905.)
Meinhold, 1. Mose 14. 1911. (Beiheft zur Z. A. W.)
Böhl, Die vier Könige in Gen. 14. (Z. A. W. 1916.)
Hommel, Die altisralitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung. 1897.

Zu VI.

Böhl, Kana'anäer und Hebräer. 1911.
Kittel a. a. O. I, 437 ff.

Zu VII.

Spiegelberg, Der Aufenthalt Israels in Ägpten im Lichte der ägyptischen Monumente. 1904.
Heyes, Bibel und Ägypten. I, 1904.

Zu VIII und IX.

Volz, Mose. 1907.
Greßmann, Mose und seine Zeit. 1913.
Rothstein, Mose und das Gesetz. (Biblische Zeit- und Streitfragen. Reihe VI, Heft 9—11.)

Zu X.

Stade, Geschichte des Volkes Israel. I, 1887. 133 ff.
Steuernagel, Die Einwanderung der israelitischen Stämme in Kana'an. 1901.
Sellin, Gilgal. 1917.